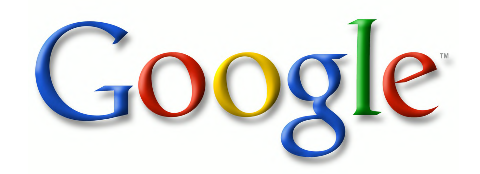


This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

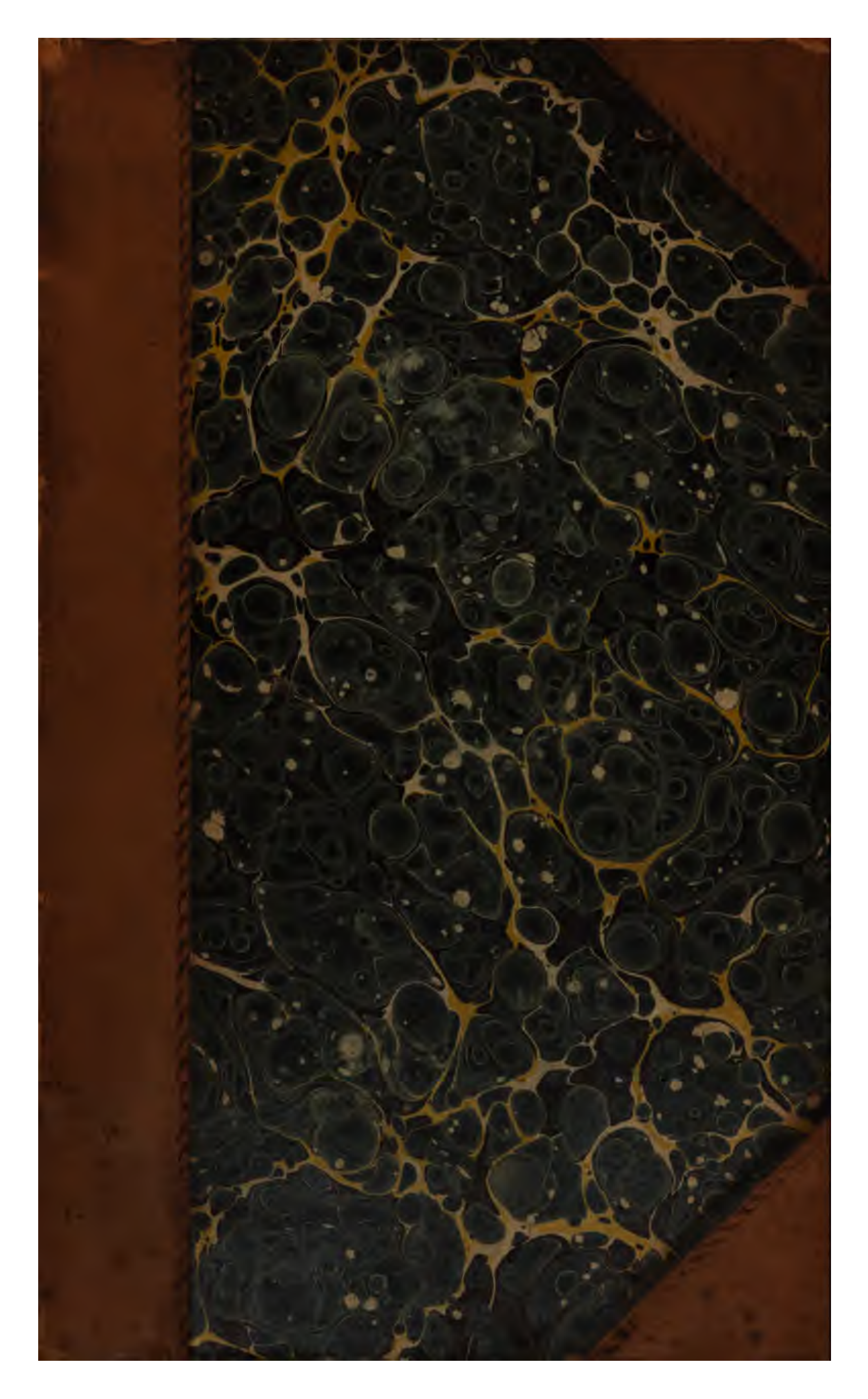
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

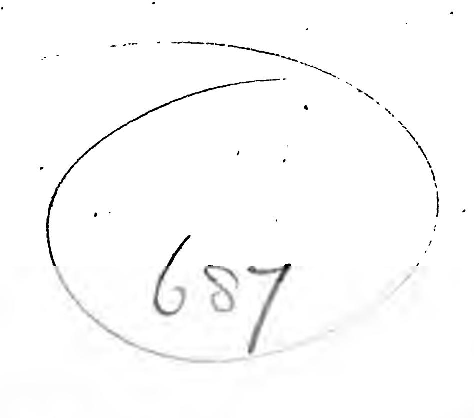
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`





Per. 26784 e. 156
21-2



Zeitschrift

für

Philosophie und philosophische Kritik,

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. J. H. Fichte,

Professor der Philosophie an der Universität Tübingen,

Dr. Hermann Ulrici,

außerordentlichem Professor der Philosophie an der Universität Halle,

und

Dr. J. U. Wirth,

evangel. Pfarrer zu Winnenden.

Neue Folge.

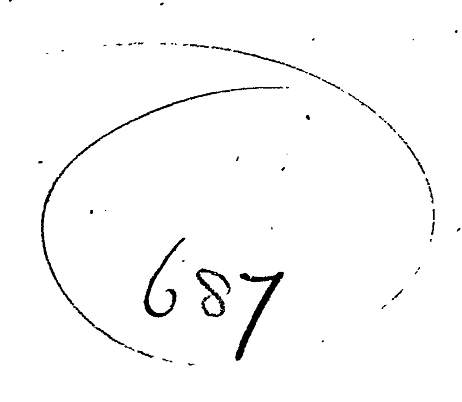
Einundzwanzigster Band.



Halle,

C. E. M. Pfeffer.

1852.



Per. 26784 e. 156
21-2

Zeitschrift

für

Philosophie und philosophische Kritik,

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. J. H. Fichte,

Professor der Philosophie an der Universität Tübingen,

Dr. Hermann Ulrici,

außerordentlichem Professor der Philosophie an der Universität Halle,

und

Dr. J. U. Wirth,

evangel. Pfarrer zu Winnenden.

Neue Folge.

Einundzwanzigster Band.



Halle,

C. E. M. Pfeffer.

1852.



Inhalt.

Vorwort.

Von verschiedenen Seiten sind Aufforderungen an uns ergangen, welche es uns zu einer Art von Pflicht machen, unsere Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, die wir nach den Stürmen des Jahres 1848 aufgegeben hatten, wieder herzustellen. Wir haben geglaubt, uns diesen Anforderungen und dem in ihnen sich kundgebenden Bedürfnisse nicht entziehen zu dürfen, und haben uns demgemäß mit Hrn. Dr. J. U. Wirth, der, demselben Bedürfnisse entgegenkommend, zu Ende des vorigen Jahres eine philosophische Zeitschrift herauszugeben begonnen hatte, zu gemeinschaftlicher Wirksamkeit geeinigt, so daß unsere Zeitschrift zugleich als Fortsetzung der Wirth'schen „Studien" anzusehen ist.

Indem wir nun jenem Rufe Folge leisten, brauchen wir wohl nicht erst zu versichern, daß wir damit unter den gegenwärtigen Verhältnissen nur ein Opfer bringen. Wir glauben daher uns keine Unbescheidenheit zu Schulden kommen zu lassen, wenn wir an der Spitze unsers Unternehmens die Hoffnung, ja die zuversichtliche Erwartung aussprechen, daß dasselbe bei allen Freunden der Philosophie kräftige Unterstützung finden werde.

Wir bringen das Opfer im Interesse der Wissenschaft. Seit dem Jahre 1848 sind bekanntlich die meisten allgemein wissenschaftlichen Zeitschriften, die der Philosophie wenigstens zuweilen ihre Spalten öffneten, eingegangen. In diesem Augenblick giebt es, so viel wir wissen, kein einziges Journal, in welchem ein philosophischer Artikel von streng wissenschaftlicher Haltung Aufnahme zu finden hoffen dürfte; nur hier und da vergönnt man s. g. populären Darstellungen einen kleinen Raum. Die Philosophie entbehrt mithin nicht nur jedes Organs, durch das sie

auf dem Forum der Wissenschaften, gegenüber den ihr so feindlichen Zeit-Tendenzen einigermaßen vertreten wäre, sondern es ist ihr auch die Möglichkeit abgeschnitten, durch Anzeigen und Kritiken von den in ihrer Sphäre erschienenen Werken Kunde zu geben und zu nehmen. Dieser Zustand wird auf die Dauer unerträglich und muß schließlich zum Verfall der Wissenschaft führen: das Glied, das von dem gemeinsamen Leben des Gesammtorganismus, von der Wechselwirkung mit den übrigen Gliedern, von der Theilnahme an der fortschreitenden Entwickelung des Ganzen ausgeschlossen wird, muß nothwendig allgemach absterben.

Nicht auf die Erhaltung, Fortbildung oder gar Herrschaft dieses oder jenes philosophischen Systems kommt es an, — solche Alleinherrschaften haben sogar in der Regel mehr Unheil als Segen gestiftet, — wohl aber haben alle Wissenschaften ohne Ausnahme ein großes Interesse dabei, daß der wahrhaft philosophische Geist der Forschung in der wissenschaftlichen Lebenssphäre einer Nation nicht absterbe. Leider scheint bei uns nach der Periode eines einseitigen Uebergewichts der philosophischen Speculation über die s. g. exakten Wissenschaften wie über die praktische Thätigkeit jene nervöse Abspannung eingetreten zu seyn, welche auf übermäßige Anstrengung zu folgen pflegt. Weil die Philosophie nicht leisten kann, was sie in ihrer speculativen Selbstüberhebung zu leisten versprochen, verwirft man alle Philosophie als unnütz, unfruchtbar, überflüssig. Weil sie in doktrinärer Anmaßlichkeit sich in Dinge mischte, die außerhalb ihrer Gränzen liegen, namentlich in das Triebwerk rein praktischer Verhältnisse, politischer, kirchlicher und socialer Fragen des Augenblicks, wo sie nur verwirren, statt aufklären konnte, hält man alle philosophische Forschung für gefährlich und sucht den Trieb danach durch alle möglichen Mittel zu unterdrücken. Die Theologen warnen vor den Gefahren philosophischer Studien für den Glauben und die Kirche; die Vertreter der Naturwissenschaften sprechen unverholen ihre Verachtung aus gegen Alles, was nach philosophischer Auffassung und Behandlung schmeckt; die Rechtslehrer, Historiker und Politiker bekämpfen jede Regung des philosophischen

Geistes, als wäre er der abgesagte Feind alles Rechts und aller Sittlichkeit, der wüste Zerstörer aller historischen Grundlagen der menschlichen Gesellschaft. Die Folgen dieses Gebahrens zeigen sich bereits aller Orten. Ueberall hört man die Lehrer der Theologie, der Naturwissenschaften und Medicin, der Philologie, der Jurisprudenz klagen, daß es unserer studirenden Jugend an wissenschaftlicher Strebsamkeit fehle, daß sie einerseits in oberflächlicher Hast nur den s. g. Brodstudien obliege mit der ausgesprochenen Absicht, bloß so viel zu lernen, als man zum Examen brauche, andrerseits von einem genußsüchtigen Dilettantismus beseelt, nur nach Unterhaltung und Ergötzung, höchstens nach s. g. geistiger Anregung trachte, — kurz daß sie für alle rein wissenschaftlichen Fragen ganz unempfänglich sey. Diese Klagen sind leider nur zu wohl begründet. Aber es hat seinen eben so guten Grund, daß man Sturm ärntet, wenn man Wind säet, und nur die Kurzsichtigkeit ist zu bewundern, mit der man wähnte den Drang philosophischer Forschung unterdrücken zu können, ohne zugleich den wissenschaftlichen Geist überhaupt zu zerstören. Die Philosophie ist an sich selbst gar nichts andres als der Geist rein wissenschaftlicher Forschung in allen Gebieten der menschlichen Erkenntniß. Sie beruht einfach auf der Wißbegierde, auf dem Drange, die Wahrheit zu erkennen bloß um der Wahrheit willen; sie erblüht daher erst auf einem gewissen Höhepunkte der Bildung, nachdem der Mensch die ersten Kämpfe mit der Natur und sich selber bestanden und zu einer gesicherten, mehr oder minder wohlhäbigen Existenz gelangt ist; sie vergeht nothwendig, wenn die s. g. praktischen Interessen wiederum zur Alleinherrschaft gelangen. Aber mit ihr, mit dem Absterben des Wissenstriebes, ersterben nothwendig auch alle übrigen Wissenschaften und fristen höchstens ein halbes Schattenleben durch Knechtsarbeit im Dienste der praktischen Interessen. Wandeln wir auf dem betretenen Pfade weiter, so wird Faust, diese ächt deutsche Dichtung, dem deutschen Volke bald eine unverständliche Hieroglyphe seyn, und die Naturwissenschaften, die sich jetzt ihres hohen Aufschwungs, ihres Sieges über die Philosophie, ihrer unbestrittenen Herrschaft

triumphirend freuen, werden bald um ein Stückchen Philosophie von Thüre zu Thüre betteln gehen.

Aber auch auf dem Gebiete der Philosophie selbst herrscht gegenwärtig eine Art von Apathie und Gleichgültigkeit, oder wenn man lieber will, von sorgloser Sicherheit, die zu den merkwürdigsten Zeichen der Zeit gehört. Die verschiedensten Principien, die entgegengesetztesten Bestrebungen leben, scheinbar wenigstens, im tiefsten Frieden neben einander; jede Schule, jede Richtung, fast jeder einzelne Philosoph baut auf seinem Terrain an seinem Hause oder Hüttchen weiter, als gäbe es außerdem nichts in der Welt, das der Beachtung werth wäre. Selbst Angriffe in bedeutenden kritisch historischen Werken, welche direkt gegen das Grundprincip einer bestimmten Schule gerichtet sind und dessen Unhaltbarkeit klärlich dargethan zu haben behaupten, werden von dem angegriffenen Theile gänzlich ignorirt. Es ist als wäre der allgemeine Weltfriede proclamirt und zum unverbrüchlichen Gesetz gemacht; nicht nur die Waffen ruhen, sondern auch alle lebendige Berührung, alle Gegen- und Wechselwirkung fällt weg. In dieser apathischen Rücksichtslosigkeit stehen die beiden Seiten der Hegel'schen Schule, die Herbart'sche Schule und ihre verschiedenen Absenker, die Nachfolger Krause's, die Schopenhauer'sche Richtung und anderweitige Reste der Kantischen wie der Fichte'schen, Jacobischen, Schelling'schen Schule, Beneke, Günther, E. Reinhold, Trendelenburg, Fechner, Reiff u. A. in ihrer relativ selbstständigen Stellung, die Anhänger Feuerbachs, die empiristisch-materialistischen Tendenzen 2c. neben einander und der von uns selbst vertretenen Richtung gegenüber. Ist dieser gewiß unnatürliche Zustand ein Zeichen des beginnenden Verfalls, sey es des Gefühls der Ohnmacht, die den Kampf scheut um eine Niederlage zu vermeiden, sey es der Verzweiflung an der Allgemeingültigkeit der Wahrheit? Oder ist er nur der wissenschaftliche Ausdruck jenes Geistes der Zersplitterung und Auflösung, der gespenstisch das alte Europa, insbesondre aber unser Vaterland durchzieht und es in Trümmer zu schlagen droht? Oder liegt der Grund gar in einem Mangel an Ehrlichkeit und Offenheit,

in dem Mangel an jenem sittlichen Muthe, der sich nicht fürchtet, es offen zu bekennen, wenn er auf einen Einwand keine Antwort hat, der es aber auch für Pflicht hält, einen ungerechten Angriff auf die gute Sache entschieden abzuwehren? — Wir glauben zur Ehre der deutschen Wissenschaft annehmen zu dürfen, daß keiner dieser Gründe obwalte, daß vielmehr jener Zustand zum Theil eine Folge der Zeitverhältnisse und ihres auf allen philosophischen Bestrebungen schwer lastenden Drucks ist, zum Theil aus dem Mangel eines geeigneten Organs, durch das die verschiedenen Richtungen sich gegen einander aussprechen können, sich erklärt. Hinsichtlich des ersten Punktes geben wir den Vertretern der Wissenschaft zu bedenken, daß je mehr sie jenem Drucke nachgeben und vor den gehäuften Schwierigkeiten, der Philosophie die ihr gebührende Stellung zu wahren, zurückweichen, desto vollständiger die Philosophie unterdrückt und verdrängt werden wird. Hinsichtlich des zweiten Uebelstandes bieten wir als das einfache Mittel, ihm abzuhelfen, unsere Zeitschrift an.

Wir erklären ausdrücklich, daß wir kein Partei-Organ gründen wollen. Wir wiederholen, daß uns die Philosophie an sich selbst nichts andres ist als der Geist rein wissenschaftlicher Forschung, der in den philosophischen Systemen nur seine mannichfaltigen Bestrebungen und deren Resultate zu einem wissenschaftlichen Ganzen zusammenzufassen und auf die letzten Gründe alles Wissens und Erkennens zurückzuführen sucht. Wir erkennen ausdrücklich an, daß es für diese Forschung verschiedene Ausgangspunkte, verschiedene Mittel und Wege giebt, ja daß im Gebiete der Philosophie vorzugsweise nur aus dem Kampfe entgegenstehender Richtungen, wie aus der Berührung von Stahl und Stein, der Funke der Wahrheit hervorsprühen kann. Wir machen wiederholt darauf aufmerksam, daß, wo die wissenschaftlichen Gegensätze in ähnlicher Art, wie die praktischen, zu exklusiven Faktionen erstarren oder die Freiheit der Forschung vom Resultate in Fesseln geschlagen, vom praktischen Nutzen, von den Lieblingsmeinungen der Zeit, vom s. g. Fortschritt, dem immer das Neuste auch das Beste ist, abhängig gemacht wird, der

Tod der Wissenschaft die unvermeidliche Folge ist. Wir betrachten deshalb — und erklären dieß hiermit ausdrücklich — unsere Zeitschrift als ein Organ der gesammten Philosophie, gleich bereit, die verschiedenen Richtungen und Schulen zu Worte kommen zu lassen, oder wenn man lieber will, als den Kampfplatz, auf dem die entgegenstehenden Principien sich mit einander messen können.

Nur wird man nicht verlangen, daß wir die Selbstverleugnung übertreiben und diejenige Richtung, zu der wir selbst uns bekennen und in deren Verfolgung, wie wir überzeugt sind, nach einer gründlichen Auseinandersetzung der Gegensätze von Idealismus und Realismus, von Monismus und Dualismus, von Geist und Natur, von Glauben und Wissen, von Atheismus, Pantheismus und Theismus, d. h. nach einer gründlichen Auseinandersetzung der Principien, das nächste Ziel im Entwickelungsgange der Philosophie zu erreichen ist, völlig in den Hintergrund drängen sollen. Wir werden im Gegentheil unsere philosophische Weltanschauung mit aller Energie zu vertreten suchen, und fordern daher die Freunde des Theismus, die Freunde einer freien, von allen fremden Fesseln erlösten Religiosität, die Freunde einer wahrhaft ethischen Lebensansicht, die auch zur Lösung der politischen, socialen und ökonomischen Fragen eine sittliche Wiedergeburt will, die Freunde eines auf Recht und Gesetz, Ordnung und Freiheit gegründeten Staatslebens, und somit auch die Freunde des einfachen, biblischen Christenthums, das für alle diese Strebungen die volksthümlichen Anhaltspunkte gewährt, besonders dringend auf, uns in der wissenschaftlichen Geltendmachung unserer Richtung zu unterstützen. Wir glauben indeß, daß dem allgemeinen Principe des Theismus die Hauptrichtungen und Hauptrepräsentanten der gegenwärtigen deutschen Philosophie (auch ein großer Theil der Hegel'schen Schule) zustimmen, von wie verschiedenen Ausgangspunkten, auf wie verschiedenen Wegen sie auch das gemeinsame Ziel zu erreichen suchen; wir stellen es daher mit in die Aufgabe unserer Zeitschrift, zur Verständigung über diese Differenzen beizutragen. Von un-

sern Gegnern aber wünschen und hoffen wir, daß auch sie sich ihrer bedienen werden zu gleichem Zwecke, auf daß der innere Widerstreit der Principien, der unsere vielgespaltene Zeit bewegt, in offenem Kampfe ausgefochten werde. Die Zeitschrift wird ihnen gerecht werden in allen Arten ehrlicher Waffenführung; sie wird keinen Artikel zurückweisen, der in wissenschaftlicher Form einen entgegengesetzten Standpunkt vertritt oder unsere Grundideen angreift. Wir behalten uns nur vor, in den wichtigsten Fragen dem Angriffe die Vertheidigung, der Kritik die Antikritik, den Gründen die Gegengründe unmittelbar folgen zu lassen. Wir werden aber auch umgekehrt auf jeden Angriff unsererseits der gegnerischen Vertheidigung den gebührenden Raum verstatten. So wird der Leser in den Stand gesetzt seyn, über die Hauptprobleme der Wissenschaft aus den ihm vorliegenden Akten des Processes sich selbst ein entscheidendes Urtheil zu bilden. Nur so wird die Zeitschrift jener trüben Gedankenverwirrung, welche leicht aus der gegenseitigen Begegnung streitender Richtungen entspringt und zum Skepticismus zu führen pflegt, vorbeugen und zur Lösung des Zwiespaltes mitwirken können.

Mit Einem Worte: wir werden stets die Philosophie als Ein großes Ganzes im Auge behalten und die verschiedenen Richtungen nur als die mannichfaltigen Glieder und Funktionen Eines Organismus betrachten, mögen sie auch anscheinend noch so feindlich einander gegenüberstehen. Gegenwärtig wenigstens muß nach unserer Ueberzeugung das Interesse der einzelnen Schulen in den Hintergrund zurücktreten: es handelt sich nicht mehr um den Kampf gegen das Uebergewicht oder die angemaßte Alleinherrschaft eines und des andern Systems, es handelt sich um Seyn und Nichtseyn der Philosophie selbst. Und so falsch es wäre, deshalb in fauler, simulirter Friedlichkeit die Schärfe der Gegensätze abzustumpfen, womit der Philosophie nichts genützt, sondern nur geschadet werden würde, so nothwendig ist es doch, auch im heißesten Kampfe nicht das Wohl und den Fortbestand des Ganzen aus den Augen zu verlieren.

Den ausgesprochenen Grundsätzen gemäß wird es eine

Hauptaufgabe unserer Zeitschrift seyn, in einer fortlaufenden Reihe kritischer Artikel alle einigermaßen erhebliche Erscheinungen der philosophischen Literatur unsern Lesern vorzuführen, womöglich in Uebersichten nach Art der Englischen Reviews, welche zugleich den allgemeinen Stand der Frage, den jedesmaligen Entwickelungspunkt der behandelten Disciplin darzulegen suchen. Wir werden aber nicht nur streng darauf sehen, daß diese Kritiken, von welcher Seite sie kommen mögen, nirgend den Ton des wissenschaftlichen Anstands verletzen, sondern auch überall den Grundsatz festhalten, daß eine Kritik, die nicht vom Principe eines einzigen allein berechtigten Standpunkts, sondern im Gegentheil vom Principe einer Mehrheit berechtigter Richtungen geleitet wird, eben deshalb selbst da, wo sie die Mängel und Blößen eines einzelnen Systems aufzudecken sich gemüßigt sieht, bei aller Schärfe des Gedankens doch nur in ruhiger, gemessener, schonender Weise zu Werke gehen darf. Literarische Erscheinungen, die ihres wissenschaftlichen Unwerths wegen eine solche Behandlung nicht vertragen, werden wir in der Regel ganz unberücksichtigt lassen.

Neben den kritischen Artikeln werden wir unser Augenmerk besonders auf solche Aufsätze richten, welche zum besseren Verständniß, zur Fortbildung und Abrundung eines bestimmten Systems beitragen, oder eine historische Frage, einen noch dunkeln Punkt in der Geschichte der Philosophie behandeln. Jede historische Abhandlung, die sich in den einer Zeitschrift gesteckten Gränzen bewegt, wird uns stets höchst willkommen seyn. Es versteht sich indeß von selbst, daß wir Artikel, welche in selbstständig entwickelnder Weise einzelne Probleme der Philosophie zu lösen suchen, keineswegs ausschließen; jede tüchtige Arbeit dieser Art wird uns im Gegentheil gleichermaßen willkommen seyn. Wir machen nur darauf aufmerksam, daß bloße Winke und Andeutungen, bloße Aperçüs, bloße Wünsche und Gedanken über die künftige Gestaltung der Philosophie, theils in unserer leider nur zu realistisch gewordenen Zeit unangebracht sind, theils der Philosophie, der es vor Allem auf die gediegene Begründung und Durchführung ihrer Ideen ankommt, in der Regel wenig helfen.

Auf die kirchlichen, politischen und socialen Zeitfragen, welche, wenn auch stets nur von ihren allgemeinsten Principien aus, unsere Zeitschrift nach dem Programm von 1847 in Betracht zu ziehen beabsichtigte, wird sie fortan nicht mehr eingehen. Die Lage der Dinge hat sich seitdem wesentlich geändert. Die Zustände und Verhältnisse fast aller Staaten sind gegenwärtig so verwickelt, die Lösung der vorliegenden Probleme so dringend und meist so durch und durch abhängig von den thatsächlich gegebenen, der Theorie ganz unnahbaren Bedürfnissen und Trieben, Rücksichten und Beziehungen, daß für eine wissenschaftliche Erörterung derselben weder Zeit noch Raum bleibt, ja daß die Philosophie sich lächerlich machen würde, wenn sie glaubte, zur Lösung der Wirren das Geringste beitragen zu können. Es bleibt ihr dafür innerhalb ihrer eigensten Sphäre, der wissenschaftlichen Forschung nach den letzten Gründen, nach dem allgemeinen Wesen, Begriff und Zweck von Religion und Kirche, Staat und bürgerlicher Gesellschaft, noch genug zu thun übrig, so daß sie sich gegen Pflicht und Recht ihrer selbst nur versündigen würde, wenn sie ihre Kraft an Dinge verschwendete, die ihr unerreichbar sind. Jedenfalls wird die Philosophie, der nun einmal in neuester Zeit eine mehr defensive als offensive Stellung angewiesen ist, um ihrer selbst willen wohl thun, sich ganz auf das ihr unzweifelhaft zukommende Gebiet zurückzuziehen und nur dieses mit aller Energie zu behaupten zu suchen: es wird sich um so leichter vertheidigen lassen, je enger und bestimmter es begränzt ist. Ja sie dürfte ihren Einfluß auf die Angelegenheiten des Staats und der Kirche, den sie offenbar nicht mehr besitzt, gerade dadurch mit verloren haben, daß sie sich ihnen zu sehr widmete und sie durch ihr apriorisches sic volo sic jubeo entscheiden zu können wähnte. Sie wird ihn um so eher wiedergewinnen, je mehr sie in ihren eignen Gränzen sich hält und durch ein besonnenes, gründliches Eindringen in das reelle Wesen der Dinge, der Praxis die Mittel gewährt, diesem Wesen gemäß zu handeln und zu wirken. Dann wird die verrufene Professoren-Weisheit schwinden und die stets berufene Weisheit der Wissenschaft, deren Leh-

ren nie ungestraft verachtet werden, ihren Thron wieder einnehmen.

An die Stelle der Zeitfragen-Artikel beabsichtigen wir Correspondenzen über den Zustand der Wissenschaft in einzelnen Gegenden und Orten, auch des Auslandes, über den Geist und die Richtung unserer Universitäten in Bezug auf philosophische Studien, über den Fortgang bedeutender wissenschaftlicher Unternehmungen, Nekrologe, biographische und sonstige Notizen, die das wissenschaftliche Interesse der Philosophie berühren, gelegentlich auch Artikel über die Stellung der Philosophie als Fachwissenschaft innerhalb der großen wissenschaftlichen Corporationen (Akademien rc.), über den s. g. propädeutischen Unterricht auf Gymnasien und die Lehrmethode der Philosophie an Universitäten, eintreten zu lassen. Auch wird, wie dieß schon früher geschah, jedem Bande der Zeitschrift ein möglichst vollständiges bibliographisches Verzeichniß der neuen Erscheinungen der philosophischen Literatur des In- und Auslandes beigegeben werden. —

Dieß sind die Aufgaben, die wir unserer Zeitschrift gestellt haben. Sie deuten zugleich die Gesichtspunkte an, die wir als maaßgebend für die Leitung eines Organs der Philosophie in unserer Zeit erachten. Ob wir aber im Stande seyn werden, wirklich zu leisten, was wir mit dem redlichsten Streben gern leisten möchten, das hängt nicht von uns allein ab, sondern vornehmlich von dem Maaße der Unterstützung, die unser Unternehmen finden wird. Nur wenn es nicht bloß unsere, sondern alle Freunde der Philosophie nach Kräften fördern, wird zu hoffen seyn, daß die Zeitschrift einigen Bestand und an ihr die Philosophie ein geeignetes Werkzeug gewinne, mit dem sie den drohenden Gefahren einer allmäligen wissenschaftlichen Erstarrung wie der hereinbrechenden Barbarei einer nur auf Verfolgung der s. g. materiellen Interessen gerichteten Zeit einigermaßen entgegenzuwirken vermöchte.

März 1852.

Die Redaktion.

Ueber einige Einwürfe Trendelenburg's gegen die Herbart'sche Metaphysik.

Von
Mor. Wilh. Drobisch.

Philosophische Schriften, in denen kritische Untersuchungen von nicht blos negativer Art niedergelegt sind, veralten nicht so schnell und fördern die Wissenschaft mehr als manche andre, die mit größerer Genialität die Darlegung einer pikanten Weltansicht sich zur Aufgabe machen, zur historisch gegebenen Entwickelungsstufe der Philosophie aber in keinem recht eingreifenden Verhältniß stehen. Unter den Schriften der ersteren Art nehmen nach dem allgemeinen Urtheil Trendelenburg's vor zwölf Jahren erschienene „Logische Untersuchungen" eine ehrenvolle Stelle ein. Daß dieses gründliche und anregende Werk nicht nur gegen Hegels Dialektik, sondern auch gegen die formale Logik und die Herbart'sche Metaphysik Front machte und mit dieser doppelseitigen Kritik zugleich die Darlegung einer neuen, unverkennbar aus aristotelischen Studien hervorgegangenen logisch-metaphysischen Anschauungsweise verband, erwarb seinem Verfasser den verdienten Ruf eines von den vorherrschenden Richtungen der Gegenwart unabhängigen Denkers, und einem solchen pflegt die öffentliche Meinung in Uebergangsperioden mit mehr Vertrauen entgegen zu kommen als den Jüngern einer im Sinken begriffenen oder einer noch um ihre Anerkennung ringenden Schule. Die Anhänger Hegels, die von Anfang an die Disciplin und Taktik einer philosophischen Schule streng beobachteten, verfehlten nicht, alsbald mit ihrer Vertheidigung ins Feld zu rücken; die Anhänger Herbart's dagegen, bei denen sich weit weniger planmäßiges Zusammenhalten gezeigt hat, und unter denen es nicht an solchen fehlte, welche die Abhängigkeit ihres Gedankenkreises von Herbart's Lehre zu verdecken suchten, — sie schwiegen. Es war dies ein Fehler, denn schweigen

heißt zugestehen, und Trendelenburg hatte ein Recht, sich darüber zu beschweren und endlich nicht ohne Empfindlichkeit zu erklären *), vergebens werde man Widerlegungen „abschweigen". Indeß auch jetzt noch scheint es nicht zu spät, dieses Schweigen zu unterbrechen; ja vielleicht ist eine Zeit, wie die unsre, in der es sich um das Fortbestehen oder den Untergang der Philosophie überhaupt in unsrer Nation handelt, und in der daher dieser Lebensfrage gegenüber die Gegensätze der Schulen zwar nicht abgeschwächt, aber auch nicht allzuscharf markirt werden dürfen, vielleicht ist eine solche Zeit für ruhige besonnene Verhandlungen gerade vorzüglich geeignet.

Was nun zunächst die formale Logik betrifft, so glaubt der Verfasser dieser Abhandlung in Bezug auf sie sich in der zweiten umgearbeiteten Auflage seiner „neuen Darstellung der Logik" mit Trendelenburg auseinandergesetzt und zugleich den Tadel, der ihm begründet schien, nicht unbenutzt gelassen zu haben. Schwieriger, wie immer, wird die metaphysische Verständigung seyn, denn die Einwürfe betreffen hier nicht, wie größtentheils in der Logik, nur die Form der Darstellung bei unantastbarem Inhalte, sondern den Inhalt selbst. Wer möchte überdies in Abrede stellen, daß Herbart's Metaphysik Partien hat, in welchen die Consequenz der Speculation uns so harte Zumuthungen macht, daß diesen gegenüber der Empirismus — und diesen vertritt hier Trendelenburg — sehr sicher auf Beistimmung wird zählen können; wer wird behaupten wollen, daß diese Metaphysik einer Fortbildung weder fähig noch bedürftig, sondern schlechthin unabänderlich sey? Wird man jedoch bei solchen neuen Anbauten immer nur sehr vorsichtig verfahren müssen, um nicht den Plan, nachdem das Gebäude ursprünglich angelegt ist, zu entstellen, so giebt es dagegen auch andre Theile desselben, von denen die Verdächtigung der Mangelhaftigkeit oder Baufälligkeit mit geringerer Mühe beseitigt werden kann. Mit dieser leichteren Aufgabe wollen wir uns für jetzt beschäftigen.

Die Hauptstelle, in welcher Trendelenburg die Herbart'sche

*) Geschichte der Kategorienlehre, S. 354.

Metaphysik bespricht, befindet sich im fünften Abschnitt seiner logischen Untersuchungen (I., 138 ff.) Es sind jedoch nur die ontologischen, methodologischen und synechologischen Principien, die hier beurtheilt werden. Für die Prüfung der Eidolologie wie für die ausführliche Darlegung der eigenen psychologischen Grundansicht Trendelenburg's scheint der Plan seines Werks keinen geeigneten Ort dargeboten zu haben. Einigermaßen zur Ergänzung kann indeß das dienen, was in der „Geschichte der Kategorienlehre" (S. 350.) hierüber, wenn auch nur kurz, bemerkt worden ist. Bei der Beschränkung, die wir unsrer gegenwärtigen Untersuchung zu geben beabsichtigen, ist dieser Mangel jedenfalls von keinem Einfluß.

Was nun zunächst die ontologischen Grundbegriffe betrifft, so soll hier nicht wiederholt werden, was früher anderwärts *) von uns darüber gesagt worden ist. Andre Einwürfe machen jedoch andre Entgegnungen nöthig. Herbart setzt das Seyn der absoluten Position gleich und fügt hinzu (Metaphys. II. S. 90.), in der Empfindung sey die absolute Position vorhanden, ohne daß man es merke, im Denken müsse sie erst erzeugt werden aus der Aufhebung ihres Gegentheils; denn das Denken, losgerissen von der Empfindung, setze nur versuchsweise und mit Vorbehalt der Zurücknahme. Auf diesen Vorbehalt Verzicht leisten, heiße Etwas für seyend erklären. — Trendelenburg findet (Log. Unters. I. S. 139), daß in diesen Worten nichts Andres beschrieben werde, als die unmittelbare und gleichsam aufgedrungene Nothwendigkeit des Gegenstandes in der Empfindung, und die vermittelte und freierzeugte im Denken. Wenn also das Seyn als die absolute Position ausgesprochen werde, so bezeichne dieser Ausdruck lediglich die vom Denken unabhängige, aber anerkannte Nothwendigkeit und enthalte gar kein Element, das die eigne Natur und Beschaffenheit des Seyenden träfe. Es sey darin immer nur die Selbstständigkeit des Seyenden dem menschlichen Empfinden und Denken gegenüber aufgefaßt. Als Begriff der Sache, der das Gesetz des Daseyns oder die Entwickelung des

*) Fichte's Zeitschrift für Philosophie rc. Bd. 13. S. 37. Bd. 14. S. 77.

Werdens darstellt, könne diese Bestimmung nicht gelten; denn sie sey trotz der absoluten Position durch und durch relativ, und zwar aus dem Bezug auf die Vorstellung entsprungen.

Auf den Doppelsinn des Ausdrucks „absolute Position", der in subjectiver und objectiver Bedeutung genommen werden kann, hat zwar schon eine der angeführten früheren Abhandlungen aufmerksam gemacht. Enger an die vorliegenden Einwürfe wird sich jedoch Folgendes anschließen. Absolute Position bedeutet, streng logisch ausgedrückt, nichts Andres als nicht-hypothetische Setzung. Dies ist das, was Herbart „ohne Vorbehalt setzen" nennt oder als „Anerkennung des Nichtaufzuhebenden" bezeichnet, und darum beruft er sich zur Unterstützung seiner Behauptung auf die subjectslosen (thetischen) Urtheile, als diejenige Form, in welcher das Denken Etwas als seyend bezeichnet, indem es dasselbe nicht als Subject, aber auch nicht eigentlich als Prädicat setzt, da ein Prädicat bei fehlendem Subject kein wirkliches Prädicat ist. Dergleichen Urtheile können daher, im Gegensatz zu den bedingten hypothetischen, unbedingte, absolute heißen (kategorische Urtheile sind bekanntlich, wie Herbart nachweist, hinsichtlich der Setzung ihres Subjects hypothetische). In solchen Urtheilen wird also der Begriff weder als Subject für ein anzuknüpfendes Prädicat, noch als Prädicat für ein vorausgesetztes Subject, weder als Grund noch als Folge gesetzt, sondern schlechthin, beziehungslos, an sich. Nur muß dieser letzte Ausdruck, auf den auch Herbart (S. 89. u. 93.) Gewicht legt, nicht in der einseitigen Bedeutung genommen werden, in der ihn Kant gebraucht, dessen Sprachgebrauch vielleicht Trendelenburg's Mißverständniß veranlaßte, als ob Herbart's absolute Position nichts mehr bezeichnete, als die Unabhängigkeit des Kantischen „Dinges an sich" vom erkennenden Subject, eine Unabhängigkeit, die durch ihre Bezugnahme auf das Subject deutlich genug besagt, daß sie von vollkommener Unabhängigkeit, von Beziehungslosigkeit schlechthin noch weit entfernt ist. So schlechthin wird aber allerdings der Inhalt der Empfindung in ihrer Unmittelbarkeit gesetzt. Unmittelbar aufgefaßt liegt

in ihr weder eine Hinweisung auf das empfindende Subject, noch auf ein außer diesem seyendes Object, ist ihr Inhalt weder an das eine noch an das andre angelehnt, sondern schlechthin gesetzt. Nur tritt die Empfindung sehr bald aus dieser Unmittelbarkeit heraus, indem sich nicht nur das reflectirende Denken der Vorstellung des Empfundenen bemächtigt, sondern auch schon der bloße „Mechanismus des Vorstellens" diese nicht in ihrer Isolirung beharren läßt. Von den Empfindungen nämlich ist weder immer nur Eine auf einmal gegeben, noch können mehrere gleichzeitig gegebene vereinzelt bleiben; sie müssen sich vielmehr (vermöge der Einheit der Seele) so weit vereinigen, als es ihre Verschiedenheit zuläßt. Hierdurch bilden sich Complexionen von Empfindungen oder richtiger Empfindungsvorstellungen; diese reproduciren ältere Vorstellungs-Reihen und Gruppen und treten diesen im Bewußtseyn gegenüber; die letzteren erscheinen nun als das Subjective, längst Angeeignete, die neue Erwerbung als das Objective, durch jenes keineswegs Gesetzte, vielmehr zur Zeit noch als Fremdes und Störendes, darum aber auch in seiner Unabhängigkeit von der Setzung des Subjects (dem bloßen Vorstellen) Anzuerkennendes. Die absolute Position der gleichzeitig gegebenen Empfindungen fließt, sobald diese sich zu einer Complexion formirt haben, in der Einheit des sinnlichen Dinges zusammen und der Inhalt der Empfindungen erhält nun die Bedeutung von Merkmalen oder Eigenschaften dieses Dinges. Dieser hier freilich nur in größter Kürze angedeutete psychische Proceß ist die Grundlage der natürlichen Auffassung der Dinge, die man dem gemeinen Verstande zuzuschreiben pflegt, wobei aber zunächst an abstracte Begriffe, Kategorien, logische Urtheile und Schlüsse nicht zu denken ist, obwohl dergleichen bei höherer Ausbildung des Vorstellens zum reflectirenden Denken hinzutreten. Dieser gemeine Verstand nun, der allerdings schon reflectirt, bleibt sich über das, was er unter dem Dinge verstanden wissen will, unklar und auf halbem Wege stehen. Er betrachtet das Ding als ein sinnlich gegebenes. Er setzt sein Wesen in die Form der Verbindung der Empfindungen, wenn er bei bleibender Form und wechselndem

Inhalt die Identität des Dinges behauptet und nur eine Veränderung gewisser Eigenschaften desselben zugesteht; er setzt umgekehrt das Wesen in den Inhalt, wenn die Form sich ändert und der Inhalt bleibt; er giebt endlich sogar zu, daß das Ding die Form und die Eigenschaften, deren Gesammtheit seinen Inhalt darstellen soll, nur hat, eigentlich aber weder das eine noch das andre ist, und gesteht damit zuletzt wider Willen ein, daß das Ding selbst gar nicht in die Wahrnehmung fällt, in der es außer Form und Materie ein Drittes nicht giebt. So entsteht dann die Vorstellung von Einem Dinge, von Einem unabhängig vom Wahrnehmen und Denken des Subjects Anzuerkennenden mit einer Vielheit von Eigenschaften. Für die Philosophie als Wissenschaft ist nun dieses Verfahren des gemeinen Verstandes zwar eine Thatsache, deren psychologisch-nothwendige Bedingungen sie nachzuweisen hat, die aber in metaphysischer Beziehung für sie keine Autorität besitzt. Denn die Metaphysik fragt weiter, ob der gemeine Verstand zu diesem Raisonnement berechtigt ist, sie fragt: was kann und darf schlechthin gesetzt werden? Ist nun unter diesem „schlechthin" nichts Andres als das völlig beziehungslose „an sich" zu verstehen, so kann keine andre Antwort erfolgen als die, welche Herbart gegeben hat, nämlich: das was schlechthin und an sich zu setzen ist, muß affirmativ, einfach, quantitätslos gedacht werden; wie Vieles aber zu setzen ist, hängt von der Vielheit der Antriebe zu dieser Setzung, hängt von der Vielheit und Mannichfaltigkeit des Gegebenen ab. In der That, alle Einwürfe, die Trendelenburg gegen diese Bestimmungen richtet, erledigen sich, wenn man die absolute Position in dem angegebenen strengeren und unbeschränkten Sinne nimmt, sie erklären sich aus dem Mißverständniß, das ihm bei der Auffassung dieses Begriffes, wie ihn Herbart nimmt, begegnet ist. Er würde mit Recht sagen können, daß aus der absoluten Position durchaus keine Bestimmung (der Qualität) des Seyenden folge, wenn sie nichts weiter wäre als „die von Seiten des Vorstellenden unbedingte absolute Position".

Freilich aber giebt es auch nach Beseitigung dieses Miß-

verständnisses über das Einzelne seiner Behauptungen noch Mehreres zu bemerken. „Warum — fragt Trendelenburg — sollte nicht ein Begrenztes schlechthin sollen gesetzt werden. Ja es wird begrenzt seyn müssen, da absichtlich (?) und von vornherein die Vielheit des Seyenden offen gelassen wird." Auf das letztere kommen wir später zurück, auf das erstere aber antworten wir ganz kurz: ein Begrenztes kann wohl unabhängig vom Subject, nicht aber unabhängig von dem es Begrenzenden, und eben darum nicht schlechthin, beziehungslos gesetzt werden. „Es läßt sich denken — fährt Trendelenburg fort — daß sich das Ding in dem Acte der absoluten Position selbst beschränkt — — daß das Positive sich begrenzt, in wiefern es sich setzt und bestimmt." Wir müssen aber mit Herbart bekennen, daß wir davon, wie dies zu denken sey, keinen Begriff haben; denn uns ist nur dies klar, daß jede Selbstbestimmung im strengen Sinne, von der also jedes andre Mitbestimmende ausgeschlossen ist, auf die Ungereimtheit einer unendlichen Reihe führt, eine Bestimmung ohne erstes, anfängliches Bestimmendes ist. Die Causa sui will das Anfangslose unter der Form des Anfangs gedacht wissen, sie faßt das Anfangslose als ein Anfangendes und meint den hierin liegenden offenbaren Widerspruch dadurch zu vermeiden, daß sie den Grund des Anfangs in das Anfangende selbst verlegt und das Anfangslose als ein sich selbst Anfangendes bezeichnet. Damit ist aber nicht das Mindeste gewonnen. Denn dieses Sichselbstanfangen setzt ein Seyn vor dem Anfang des Seyns voraus, was schon ungereimt ist, überdies aber einer Ursache des Uebergangs aus jenem Zuvorseyn in diesen Anfang des Seyns bedarf, welche nur wiederum eine causa sui seyn könnte, die, wie man leicht sieht, wiederum eine dritte causa sui fordert, et sic in infinitum. Die neuere Philosophie ist mit diesem Begriffe, der schon dem Plato verdächtig war, man darf wohl sagen, leichtfertig umgegangen. Sie hat ihn gebraucht, als ob er ein ganz unverfänglicher wäre. Sie hat ihn nicht genauer untersucht und geglaubt, in dem Willen eine solche Selbstbestimmung als psychologische Thatsache aufweisen zu können, sich dabei aber

nur von einer oberflächlichen empirischen Psychologie täuschen lassen. Trendelenburg rügt an einer andern Stelle (II. S. 110.) sehr treffend das Verfahren des Spinoza, der mit Definitionen (der substantia, der causa sui ꝛc.) anhebt, „seine Bestimmungen aber ohne Weiteres als Sacherklärungen behandelt, als ob die innere Möglichkeit nicht erst nachzuweisen wäre, um die Vorstellung gegen Erdichtung zu sichern", hier scheint er indeß selbst einen dieser unbegründeten Begriffe wenigstens — uns zum Gebrauche vorzuschlagen. — Doch seine Worte lassen zum Theil noch eine andre günstigere Auslegung zu. Wenn er sagt: das Seyende wird begrenzt seyn müssen, da die Vielheit des Seyenden offen gelassen ist, so kann man annehmen, es sey damit gemeint, daß, nach Herbart selbst, die Realen in demjenigen Zusammen, in welchem sie sich zu Selbsterhaltungen bestimmen, sich damit auch begrenzen. Wir können dies, wenn unter der Grenze nur nicht eine räumliche verstanden wird, in gewissem Sinne zugeben. Man kann die Selbsterhaltungen wohl als Begrenzungen (Determinationen) der Qualitäten durch einander betrachten, selbst jede räumliche Begrenzung wird ja erst durch einen qualitativen Unterschied möglich. Indessen wäre doch hier weiter zu bemerken, daß die Verbindung, das System einer Mehrheit sich einander bestimmender Realen die absolute Position nicht verträgt, obgleich jedes dieser Realen schlechthin gesetzt ist, und man darf vor dem Satze nicht zurückschrecken: das Einzelne ist schlechthin, aber das Ganze ist es nicht. Dies bedarf einer näheren Erläuterung. Es wurde schon oben auf die Verschiedenheit von Kant's Dingen an sich und Herbart's schlechthin zu setzenden einfachen Realen aufmerksam gemacht. Der Unterschied bestand in der wesentlichen Verschiedenheit der Setzung, die bei Herbart eine vollkommen unbedingte, bei Kant aber nur eine nicht durch das Subject bedingte ist. Dies ist aber noch nicht Alles. Reale sind noch nicht Dinge, erst eine Verbindung von Realen giebt ein Ding, und dies wäre Kant's Ding an sich. Es giebt daher allerdings auch für die Herbart'sche Metaphysik Dinge an sich, aber diesen Dingen kommt nicht die absolute

Position im strengen Sinne Herbart's zu, sondern nur ihren Elementen, den Realen. Dieser Satz wird sehr paradox scheinen, man wird vielleicht in ihm nichts Andres finden als das in singulis aliquid, in toto nihil. Es sey uns daher gestattet, hier von unserm Hauptthema eine Abschweifung zu machen, um einen schon in einer der beiden angeführten früheren Abhandlungen zur Sprache gebrachten Hauptpunkt der Herbart'schen Ontologie noch einmal und zwar von einer neuen Seite aus zu beleuchten.

Der letzte Grund, auf dem in der Herbart'schen Metaphysik die ganze Welt der sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungen ruht, sind die einfachen Realen, das schlechthin Seyende. Sie fallen nicht in eine einzige absolute Position zusammen, sondern Vieles ist, denn jede Empfindung nöthigt zu einer absoluten Position, ja, nach dem aus der Lösung des Problems der Inhärenz hervorgehenden Resultat, zu einer Mehrheit von absoluten Positionen. Herbart's Ontologie ist nicht Monismus, nicht Dualismus, sondern Pluralismus. Man hat sie deshalb wol der Alleinslehre als einer Allvielheitslehre gegenübergestellt und in diesem Charakter eine Zerrissenheit gefunden, die ebenso unstatthaft sey wie die olla potrida der andern Seite; man hat die Starrheit der Realen als den Gegensatz zu der absoluten Flüssigkeit des Hegel'schen „Begriffes" bezeichnet; und so sagt denn Freund Mises *), witzig wie immer: „Wem des Flüssigen (in der Hegel'schen Dialektik) zu viel wird, dem steht es frei, es mit der Streusandbüchse der Herbart'schen einfachen Wesen, die Gott zu diesem Behuf mit der dialektischen Methode zusammengeschaffen, aufzutrocknen." In der That ein treffender scherzhafter Ausdruck für eine sehr verbreitete ernsthaft gemeinte Ansicht. Wir wollen nicht in Abrede stellen, daß Herbart's Metaphysik auch sehr aufmerksamen Lesern zu dieser Ansicht Veranlassung geben kann. Herbart legt in der Ontologie auf die Einfachheit und Unveränderlichkeit der Realen, auf die gänzliche Unabhängigkeit eines jeden derselben von allen andern, auf ihr Ansichseyn ein

*) Vier Paradoxen. Von Dr. Mises. Lpz. 1846. S. 87.

so entschiedenes Gewicht, bezeichnet alle Beziehungen zwischen ihnen, die wirklichen wie die scheinbaren, als etwas den Realen selbst so ganz Aeußerliches und Zufälliges, daß der Gedanke, sie auch als ursprünglich „für sich" und keineswegs „für einander" seyend zu betrachten, sich fast von selbst aufdrängt. Diese Vorstellungsweise erhält durch die Synechologie neue Nahrung. Herbart unternimmt hier die Entscheidung von Kant's Antinomieen, weist auf das zufällige Zusammentreffen der ursprünglich isolirten, aber sich bewegenden Realen als auf einen Grund hin, aus dem wenigstens eine blos mechanische Welt habe entstehen können, und läßt sich damit, wenn auch nicht in apodiktischen Behauptungen, doch andeutungsweise, auf eine problematische Erklärung des Weltursprungs ein, die, da nur der Zufall die zerstreuten Elemente des Daseyns zusammenführt, an die alte Atomenlehre erinnert und ihm selbst, der auf Wiedereinsetzung des Zweckbegriffs in seine Rechte so nachdrücklich dringt, nicht für eine vollständige Erklärung gilt und gelten kann, sondern nur für einen Nachweis, wie weit man ohngefähr ohne den Zweckbegriff zu kommen vermag. Welches befremdliche Gewicht hierdurch räumliche Entfernungen und Bewegungen erhalten, die Herbart doch sonst nur als objectiven Schein angesehen wissen will, darauf haben wir schon an einem andern Orte aufmerksam gemacht. Liegt nun hier ein Fehler des Systems verborgen? Und ist derselbe nur in der Synechologie oder schon in den ontologischen Principien zu suchen? Muß vielleicht die Lehre von den einfachen Realen zurückgenommen werden oder bedarf sie nur einer Ergänzung? Wir beschäftigen uns hier nur mit dem ontologischen Theil der Frage, und in dieser Beziehung scheint uns eine Zurücknahme jener Principien ebensowenig statthaft als ein starres Festhalten an der Auffassung, die sich über sie gebildet hat, die aber, wie uns dünkt, weder im Geiste der ursprünglichen Anlage dieser Metaphysik liegt, noch, wie wir zu zeigen gedenken, von ihrem Urheber selbst gutgeheißen werden dürfte. Zuvörderst mag Herbart selbst reden. Schon in der zweiten Ausgabe des Lehrbuchs zur Einleitung (vom J. 1822) lesen wir

(S. 163., vgl. 4te Ausg. S. 196.): „Warum werden nun diese Wesen, diese Dinge an sich" — es bezieht sich dieser Ausdruck auf eine kurz vorher angeführte Stelle der Wissenschaftslehre — „behauptet? Vermöge einer Reihe von Schlüssen aus dem Gegebenen. Wie aber, wenn vielleicht diese Schlüsse nur Producte des Denkens, mithin jene Dinge an sich Gedankendinge wären? — Das sind sie ganz unfehlbar; es ist gar nicht nöthig und nicht angemessen, dies blos zweifelnd auszudrücken; vielmehr verräth der Zweifel hier mehr als irgendwo den Anfänger" u. s. w. Ebenso entschieden spricht sich Herbart in der späteren Metaphysik (II. S. 109.) aus. Da heißt es: „Man wird uns nachweisen, daß die Strenge der absoluten Position, indem sie alle Relationen von sich ausschließt, auch jedes Seyende als isolirt und als entzogen der allgemeinen Verkettung der Dinge darstellt. Und sehr willig werden wir einräumen, daß ebendeshalb die absolute Position durchaus keinen höhern Werth als den eines abstracten Begriffs hat, der erst durch nähere Bestimmung brauchbar wird. Ferner wird man uns erinnern, daß wir nur darum vom Seyenden zu reden ein Recht haben, weil wir das Gegebene begreiflich machen sollen. Und abermals werden wir sehr gern einräumen, daß wir zur absoluten Position gar nicht einmal berechtigt seyn würden, wenn wir nicht schon im Begriffe ständen, sie durch eine relative zu ergänzen. Eben dies nun fordert man von uns. Man will von keiner Theorie, nach welcher Methode sie auch gefunden sey, etwas hören, die sich nicht brauchbar zeigt im Gebiete der Erfahrung." Man kann keine deutlichere und bestimmtere Erklärung wünschen. Hieran ist festzuhalten. Aber was folgt daraus? Nichts Geringeres als dies, daß man sehr im Irrthum ist, wenn man in den isolirten Realen, in den absolut ponirten einfachen Qualitäten schon ganz das Seyende zu besitzen glaubt, welches man als den wahren Erklärungsgrund der Erscheinungen dem unwahren, aber gegebenen Schein

gegenüberstellt. Ob Herbart dieses Ergebniß überall unerschütterlich festgehalten hat, mag dahingestellt bleiben; gewiß aber ist es, daß es in seiner Absicht lag und daß die ganze Anlage seines Systems es unbedingt fordert, daran festzuhalten. Uns dünkt, Herbart thue dem Sprachgebrauche einige Gewalt an, wenn er das Wort Seyn ausschließlich für die absolute Position in Anspruch nimmt. Zwar nennt er diese auch das reine Seyn, aber es fehlt bei ihm die treffende Bezeichnung desjenigen Seyns, welches dazu den Gegensatz bilden soll. Am nächsten entspricht dieser Stellung noch der Begriff des Daseyns, dessen Unterschied vom reinen Seyn Herbart (Metaph. II. S. 76.) so bestimmt: „Wenn etwas da oder dort ist, so liegt es in Einer Reihe mit manchem Andern, was auch da ist. Gesetzt, diese Reihe sey gänzlich aufgehoben, so verschwindet das Daseyn, der Begriff des reinen Seyns aber enthält nichts von einer Reihe und kann durch dieselbe weder gesetzt noch hinweggenommen werden.“ Allerdings läßt sich hieraus erkennen, daß das reine Seyn erst in der Reihenform zum Daseyn kommt, und so genommen stellt sich das letztere als das höhere dar, in welchem die absolute Position durch eine relative ergänzt wird; und hält man dabei die falsche Nebenvorstellung fern, daß das Daseyn dem reinen Seyn gegenüber gleichsam ein verunreinigtes Seyn, jenes aber die lautere Wahrheit sey, was ganz verkehrt wäre, so ist Alles vollkommen in Ordnung. Indeß nach dem allgemeinen Sprachgebrauch bezieht sich der Ausdruck Daseyn vorzugsweise auf das Gebiet der Erscheinungen und des Scheins; es bedarf daher einer bestimmteren Bezeichnung, um den Zusammenhang der Realen, das In-Beziehung-Seyn derselben, unabhängig von dem Erscheinen dieses Zusammenhangs kenntlich zu machen. Da nun nach Herbart die Qualitäten der Realen gar nicht, ihre wirklichen Beziehungen nur unvollständig zur Erscheinung kommen können (denn nur die Selbsterhaltungen unsrer Seele, nicht aber die ihnen entsprechenden der Realen, welche mit der Seele in Wechselwirkung stehen, fallen in die Wahrnehmung), so dünkt es uns nicht unpassend, jenen unmit-

telbar nicht wahrzunehmenden Zusammenhang der Realen, in welchem sie nicht mehr blos das abstracte Ansichseyn, sondern zugleich ein concretes wirklich In-Beziehung- oder „Füreinander"-Seyn darstellen und dadurch erst wirksam und zu Trägern und Erklärungsprincipien der Erscheinungen werden, das wirkliche Seyn zu nennen und zwar in dem Sinne, daß darunter nicht die leere abstracte Form des Zusammenseyns, sondern die durch Ansichseyendes erfüllte und bedingte Form verstanden wird. Mit dem Begriff der Materie kann dies nicht verwechselt werden, denn es wäre eine Erschleichung, hier sogleich räumliche Ausdehnung unterzuschieben, die erst ihrer besondern (synechologischen) Deduction bedarf. Auch ist dieses Wirklichseyende gar nicht gleichbedeutend mit zur Erscheinung kommendem; die Materie aber erscheint. Diese Ausdrucksweise schließt sich an den allgemeinen Sprachgebrauch an, der dem Schein die Wirklichkeit gegenüberstellt, und stimmt überein mit den Resultaten der Untersuchungen Herbart's, wonach alle Erscheinungen nur Schein sind, der aber als ein gegebener die Erkenntnißgründe für das ihm zum Grunde liegende Seyende darbietet; er schärft endlich durch seinen Gegensatz zu dem abstracten Ansichseyn oder „reinen Seyn" die Erinnerung ein, daß das Seyende als Träger der Erscheinungen unvollständig gedacht wird, wenn man darunter blos das schlechthin Gesetzte, mithin nur Ansichseyende versteht.

Aber, so wird man vielleicht fragen, wandelt sich hierdurch nicht die ganze Grundansicht der Herbart'schen Metaphysik um? Tritt sie damit nicht, näher besehen, zum Pantheismus über? Ist damit nicht deutlich ausgesprochen: nicht die Vielheit der einzelnen ansichseyenden Realen ist wirklich, sondern nur ihre Verbindung zum Ganzen? Ist dies nicht Pantheismus und zwar idealistischer, in dem das Ansichseyn zu einer Abstraction des Denkens herabgesetzt wird, um wie viel weniger der Zusammenhang dieses Ansichseyenden mehr als ein bloßes Gedankending bedeuten kann? Wir haben auf diese Fragen Folgendes zu antworten. Von Pantheismus im theologischen Sinne des Worts kann fürs Erste gar nicht die Rede seyn. Es war ein

gewaltiger Sprung, durch den Spinoza seine Eine Substanz gleich Gott setzte. Wie bekannt, hat schon Hegel *) das Charakteristische des Spinozismus und der ihm verwandten Systeme darin gefunden, daß sie „das Absolute nur als Substanz fassen", und als ihren Fehler bezeichnet, „daß sie nicht zur Bestimmung der Substanz als Subject und als Geist fortgehen", was er selbst unternahm. So lange nun nicht gezeigt wird, daß für die Herbart'sche Metaphysik die intelligible Welt des Wirklichseyenden mit dem Begriffe Gottes zusammenfallen muß, kann ihr nimmermehr der Charakter eines theologischen Pantheismus beigelegt werden. Nur auf eine metaphysische Alleinslehre könnte also ihr Begriff vom Wirklichseyenden hinweisen; aber auch dieses nur bei oberflächlicher Betrachtung. Die absolute Position der Einzelwesen wird durch die hinzukommende relative keineswegs aufgehoben, die Positionen der einzelnen Realen fließen nicht in die Setzung einer einzigen absoluten Substanz zusammen, die Realen werden nicht zu modis, Momenten oder innern Zuständen eines einzigen Alleinseyenden herabgedrückt, sie behalten ihre ganze individuelle Selbstständigkeit, sie bleiben die Pfeiler, auf denen alles Daseyn ruht, nur gehören zu jenen Pfeilern noch verbindende Bogen; Bogen und Pfeiler zusammen bilden erst das ganze Gewölbe, das die Erscheinungen trägt. Aber schweben die Pfeiler nicht in der Luft, wenn das Ansichseyn für einen bloßen Gedanken erklärt wird? Sollen sie etwa gar erst durch die Bogen Grund und Halt bekommen? Wir antworten: die absolute Position ist keine willkürliche Abstraction des Denkens, sondern eine nothwendige, und zwar in doppeltem Sinne. Das Gegebene nöthigt factisch zur absoluten Position, und der Widerspruch nöthigt das Denken, sie nicht auf den Inhalt der Wahrnehmungen, sondern auf ein jenseits der Wahrnehmungen Anzuerkennendes zu beziehen. Im Uebrigen „muß ein für allemal bemerkt werden, daß die Gültigkeit und reale Bedeutung dessen, was wir über das Seyende in einem nothwendigen Denken festsetzen, gar nicht kann bezweifelt werden, weil der Zweifel nichts andres ist als

*) Encyklop. S. 592. 3. Ausg.

ein Versuch, sich dem nothwendigen Denken zu entziehen. Wir sind in unsern Begriffen völlig eingeschlossen; und gerade darum, weil wir es sind, entscheiden Begriffe über die reale Natur der Dinge. Wer dies für Idealismus hält (wovon es ganz und gar verschieden ist), der muß wissen, daß nach seinem Sprachgebrauche es kein anderes System giebt als Idealismus" *). Das letzte Resultat der Herbart'schen Ontologie ist und bleibt also ein pluralistischer Realismus, und wir glauben ihn durch unsre Auseinandersetzung nur von dem Vorwurf gereinigt zu haben, er entbehre von vornherein jedes einigenden Princips und sey in der zerstreuten Vereinzelung seiner Realen ursprünglich ganz der Zerfahrenheit und der Herrschaft des Zufalls preisgegeben. Ganz im Gegentheil ist der Zusammenhang der Realen ein gleich nothwendiger Gedanke wie der ihres selbstständigen Ansichseyns. Das Gegebene fordert, um begreiflich zu werden, beides gleich stark.

Kehren wir von diesem Excurse zu Trendelenburg's Kritik zurück. Das Mißverständniß über den Begriff der absoluten Position hätte dem Kritiker wohl selbst bemerklich werden können, als er den Satz, daß das Reale einfach seyn müsse, bestritt. Er meint, der Ausdruck werde hier anders gedeutet, als er ursprünglich bestimmt sey, in der That aber wird er nur in einem andern Sinne genommen, als Trendelenburg ihn aufgefaßt hat. Er verfällt in einen neuen Irrthum, wenn er meint, es solle daraus gefolgert werden, jeder Empfindung müsse ein einfaches Reales zum Grunde liegen. Denn dies muß er wol meinen, wenn er beispielsweise sagt (Log. Unt. I. S. 141.): „Wenn die im Innern erzitternde Materie, die sich dem Gehör im Schalle kund giebt, für das Ohr das Seyende ist, das als in sich unabhängig gesetzt wird und „„bei dessen Setzung es sein Bewenden haben muß"", so wird darin auf diesem Gebiete eine absolute Position anerkannt, aber damit gar nichts über die Beschaffenheit dieses Seyenden ausgesagt. Wer will aus der rein negativen Bestimmung des vom Gehör Unabhängigen Einfachheit

*) Herbart's Lehrbuch zur Einleitung 4. Ausg. S. 196.

oder Zusammensetzung der tönenden Materie herausklauben?" Es ist hier fürs Erste völlig übersehen, daß eben nach Herbart es nicht bei der absoluten Position sein Bewenden hat, sondern zu dieser eine relative hinzukommt, wenn von der Erklärung irgend einer Erscheinung die Rede ist. Sodann geht Herbart nicht, wie schon mehrmals gesagt, von dem aus, was blos vom wahrnehmenden Subject („dem Gehör") unabhängig ist, sondern von dem schlechthin Beziehungslosen. Endlich sagt derselbe (Metaphys. II. S. 102.) ausdrücklich: „Wie Vieles sey, bleibt durch den Begriff des Seyns ganz unbestimmt." Freilich wird später durch die Lösung des Problems der Inhärenz diese Unbestimmtheit gehoben, denn es wird dort (S. 121.) der Satz begründet: „Der Schein der Inhärenz ist allemal die Anzeige eines mehrfachen Realen", aber es bleibt dabei, daß jedes dieser Realen an sich einfach zu denken ist.

Mit der Widerlegung der Einfachheit der Qualität des Seyenden glaubt Trendelenburg nun auch die Behauptung der Unzugänglichkeit des Seyenden (Ansichseyenden) für alle quantitative Bestimmungen abgethan zu haben. Hier ergreift ihn Staunen, ja man möchte sagen Unwille. „Auf diese Weise — ruft er aus — wird der gewöhnlichen still sich bildenden Weltansicht zum Trotz das Seyende der Anschauung entzogen; denn sie hat in der Bewegung ihr Leben und in der Größe ihren Tummelplatz und in den Theilen ihre Stadien. Das Seyende wird dadurch eine ungeheure Geburt des Begriffs; und da wir nun einmal innerlich genöthigt sind, für jeden Begriff ein Bild zu suchen, so wird uns nach solchen Grundzügen das Seyende regungslos anstarren" u. s. w. (S. 141.). Wir wollen dieser emphatischen Mißbilligung nur die Frage entgegenstellen: kann denn die Wahrheit überall etwas Andres seyn als „die Geburt des Begriffs"? Und ist sie dies nicht factisch? Bewegt sich nicht die Erde „der gewöhnlichen still sich bildenden Ansicht zum Trotz"? Hat die Wissenschaft nicht das feste Himmelsgewölbe zerbrochen, nicht den stetig andauernden Ton in eine Reihe schnell auf einander folgender Schallwellen aufgelöst, die Gegensätze von Hel-

ligkeit und Dunkelheit, von Wärme und Kälte, die wir doch so sicher zu empfinden meinen, vernichtet? In der That der Begriff ist stark genug, um den Kampf um die Wahrheit mit der Empfindung und Anschauung siegreich bestehen zu können, und von jeher hat das unerschütterliche Festhalten am Begriffe d. h. an den Ergebnissen des Denkens für philosophisch, die schwächliche Hingebung an das Zeugniß der sinnlichen Wahrnehmung aber für unphilosophisch, ja unwissenschaftlich überhaupt gegolten. Ob deshalb, weil die stetige Bewegung nur in die Anschauung fällt, „das Seyende uns regungslos anstarrt", müssen wir für diesmal ununtersucht lassen, denn dies würde uns in die Synechologie führen. Von der Ontologie Herbart's aber glauben wir die Beschuldigung „des Zerrens und Mißdeutens des Begriffs der absoluten Position" abgewiesen und dem Gegner zurückgegeben zu haben. Und so scheint uns denn auch nicht „der Begriff zu zerbrechen, auf welchem als dem gemeinsamen Fundamente der Bau der Metaphysik, ja die Bauten der einzelnen Wissenschaften ruhen sollten."

Von dem Begriffe des Seyns wendet sich die Kritik Trendelenburgs zu den Widersprüchen, die Herbart in den gemeinen Erfahrungsbegriffen findet. Alles, meint er, beruhe am Ende darauf, daß die That der letzte Widerspruch sey, den das Denken in den von der Erfahrung gegebenen Begriffen nicht bezwingen könne, und es sey in dieser Hinsicht ein bezeichnender Ausspruch, daß das, was ein Ding thue, gar nicht in seinem eignen Begriffe liege, der vollkommen durch das, was es ist, abgeschlossen sey. „Aus der erzeugenden That, die ihre Einheit in eine Vielheit gliedert, stammt das Ding mit mehreren Merkmalen, in welchen das zur Ruhe kommt, was sich in der Veränderung hervortreibt. Das Stetige, um dessenwillen der Begriff der Materie im Widerspruch befangen ist, wird durch die Bewegung gedacht, welche — ein für den zerlegenden Verstand allerdings unauflösliches Räthsel — Seyn und Nichtseyn ewig in einander arbeitet" (S. 145.). Trendelenburg scheint uns hier, wie anderwärts, das Wort That in einem von dem gewöhnlichen

Sprachgebrauch abweichenden Sinne zu nehmen. Dergleichen Veränderungen in der Bedeutung der Worte sind den Philosophen von jeher geläufig gewesen und obwohl unbequem, doch unbedenklich, wofern nur an dem angenommenen Sinne unverbrüchlich festgehalten wird und nicht das einemal die neue, das andremal die alte Bedeutung zur Anwendung kommt, was gar leicht zu Schlüssen mit doppeltem Mittelbegriff führt. Seit Fichte ist das Wort That in der Philosophie besonders beliebt geworden, und zwar in einer Bedeutung, die von der gemeinen abweicht. Nach dieser letzteren fordert die That ein thätiges Subject, von dem sie als ihrer Ursache ausgeht; sie hat einen Anfang und ein Ende in der Zeit. Mag sich das Subject zu ihr „frei selbstbestimmen" oder zu ihr bestimmt werden, die That drückt nicht das ganze Wesen des Subjects aus, sondern etwas, was unter Umständen durch dasselbe geschieht. Sie ist auch nicht ein bloßes Geschehen zwischen ihm und einem Andern, was Wechselwirkung wäre, sondern sie geht von ihm aus und auf ein Andres über. In diesem Sinne genommen, fordert also die That ein Substrat, ein Seyendes, das in Thätigkeit kommen kann, sie hat das an sich unthätige Seyn zu ihrer Voraussetzung. Die Philosophen haben es gewagt, diese Stütze, wie eine Krücke für Lahme, wegzuwerfen und die That als ein Ursprüngliches auf seine eignen Füße zu stellen. Damit haben sie nun dem Begriffe der That einen Ort gegeben, der zwischen anfangslosem Geschehen und reiner Selbstbestimmung in schwankender Mitte schwebt. Man hat dabei nicht gefragt, ob dieser gemachte Begriff überhaupt Geltung haben kann, ob eine That ohne Thätiges nicht ein Widerspruch ist, eine anfangslose That ein zweiter, man hat die alte Substanz vom Throne gestoßen, den jungen Günstling jubelnd zum Herrscher ausgerufen und nicht erwogen, daß sein schwaches Haupt unter der Last der metaphysischen Krone zusammenbrechen muß. Denn hier liegt nicht blos eine unschuldige Erweiterung einer feststehenden Bedeutung vor, sondern man hat einen Begriff gemacht, der zwischen zwei Grenzbestimmungen hin- und herschwankt,

von denen die eine (die Selbstbestimmung) ein unhaltbares Gedankending ist, die andre (das anfangslose Geschehen) aber gerade **den** Begriff zur nothwendigen Voraussetzung hat, der durch den neuen Emporkömmling entthront werden soll, nämlich das Seyn, ohne das keine Veränderung, kein Geschehen möglich ist. Dies ist die wahre Natur der „That", die auch bei Trendelenburg eine so wichtige Rolle spielt. Auch er schließt die Augen, sobald er in Gefahr kommt, die Unfähigkeit seines Günstlings zum philosophischen Herrscher zu erkennen. Die That, welche die Axe vorstellt, um die sich **sein** System dreht, ist — die **Bewegung**, „ein für den zerlegenden Verstand unauflösliches Räthsel" (S. 145.), die „lebendig quellende Bewegung", deren Widerspruch ihm nicht entgeht, den er aber beschönigt und wie eine geniale Anlage seines Pfleglings betrachtet wissen will, durch die er sich über das Maß des Gewöhnlichen erhebt. Denn er sagt, es sey das „**jener ursprüngliche Widerspruch, den zwar der trennende und zusammensetzende Verstand herausklügele, aber die erzeugende Anschauung mit der Macht ihrer Selbstgewißheit nicht kenne**" (S. 186.). Hiermit wissen wir nun wenigstens, woran wir sind. Für die Anschauung giebt es freilich keine Widersprüche, sondern, wenn die sinnliche gemeint ist, einfach ein Daseyn, wenn aber die sogenannte reine Anschauung als Product der Einbildungskraft verstanden wird, ein Vorstellenkönnen und ein Nichtvorstellenkönnen, d. h. ein subjectives Vermögen und Unvermögen etwas vorzustellen; der eigentliche objective Widerspruch kann nur im Denken vorkommen. Wenn nun das Denken oder der Verstand in dem durch die Anschauung Gegebenen Widersprüche findet, so liegt, nach Trendelenburg, die Schuld nur an ihm und seiner Beschränktheit. Er hat die Orakelsprüche der Anschauung gläubig und stumm zu vernehmen und sich zu bescheiden, daß ihm solcher Auctorität gegenüber nicht Auflehnung, sondern resignirte Unterwerfung geziemt. Hätten Copernicus und Galilei so gedacht, so würde noch heute Ptolemäus die Astronomie, der aristotelische horror vacui die Physik beherrschen. Wir geben zu,

daß der Verstand weder der sinnlichen noch der reinen Anschauung Gesetze vorschreiben kann, sondern daß er diese findet, indem sein Denken sich nach den anschaulichen Thatsachen in materialer Beziehung richtet, wobei er indeß seinen eignen Gesetzen völlig treu bleibt; von ihm aber verlangen, daß er das Widersprechende für Wahrheit anerkennen soll, heißt Unmögliches fordern. Doch lassen wir die Personification von Verstand und Anschauungsvermögen. Die Forderung an das Denken, von seinen eignen formalen Gesetzen, von denen der Logik, abzufallen und sich durch den Widerspruch nicht beunruhigen zu lassen, sondern sich blind dem Thatsächlichen zu unterwerfen, ist Empirismus und zwar in einer Form, wie ihn selbst die sogenannten empirischen Wissenschaften, die ohne das rationale Element ein zusammenhangsloser Haufe von Erfahrungen seyn würden, weder kennen noch anerkennen. Trendelenburg's Empirismus ist viel kecker als der, dessen Hegel von Herbart beschuldigt worden ist. Auch Hegel sagt, daß für den Verstand im Begriffe des Werdens (von dem die Bewegung die anschauliche Form ist) Widersprüche liegen, schilt ihn deshalb einen bornirten und verweist ihn zur Unterwerfung unter die weiter sehende Vernunft. Diese verhält sich aber bei ihm wenigstens nicht so blind und gedankenlos wie Trendelenburg's „Anschauung"; sie sieht die Widersprüche, sucht aber die Rechte des Denkens (treu dem Spruch: der Vernünftige giebt nach) doch noch dadurch zu retten, oder die Schande seines Bankrotts dadurch zu bemänteln, daß sie die beruhigende Versicherung giebt, im vernünftigen Denken existirten jene Widersprüche nur noch als „verschwindende Momente" gleichsam als bloße Differentiale. Damit giebt sie doch wenigstens indirect zu, daß es eigentlich besser wäre, wenn sie gar nicht existirten. Trendelenburg ist viel weniger bedenklich. Er gesteht den Widerspruch zu, bemüht sich aber nicht, ihm eine Seite abzugewinnen, von der aus er nur einigermaßen begreiflich und weniger herbe würde. Verdient seine Offenheit Dank, so erregt andrerseits seine Sorglosigkeit Verwunderung. Denn sollte es ihm wohl haben entgehen können, daß wenn die Philosophie in

Principien solche „unauflösliche Räthsel" als Facta anerkennt, über die man nicht weiter nachdenken darf, sie sich selbst vollkommen überflüssig macht? Wenn es manchen Philosophen und Nichtphilosophen schon ungenügend vorkommt, daß es philosophische Systeme giebt, die mit dem Bekenntniß eines begrenzten Wissens schließen, wie sollte nicht die Philosophie zum allgemeinen Gespött werden, wenn sie ihre Aufklärungen mit einem unauflöslichen Räthsel anfangen müßte!

Wir haben nun zu untersuchen, ob jene „That" Trendelenburg's, das anfangs- und ursachlose Geschehen, das er meint, und dessen logische Undenkbarkeit er zugiebt, wie er behauptet, wirklich der gemeinschaftliche Grund aller der Widersprüche ist, die Herbart in den Erfahrungsbegriffen findet. Zuerst müssen wir die Beschuldigung zurückweisen, daß dabei Alles nach dem Princip der Identität, nach dem Satze gemessen werde: „Einheit und Vielheit lassen sich nicht in Einen Begriff zusammenfassen; denn Einheit ist Einheit und nicht Nicht-Einheit"; daß in Herbart's Metaphysik „der Satz der Identität zur Alleinherrschaft erhoben" und das von Leibniz ihm beigeordnete Princip des zureichenden Grundes, „in welchem die erzeugende Thätigkeit, das Widerspiel der nie aus sich heraustretenden Gleichheit, als gleichberechtigt gesetzt wurde, mit dem ersten Princip befeindet werde" (S. 145.). Herbart behauptet, unsers Wissens, nirgends in so flacher Allgemeinheit, daß die Einheit des Vielen undenkbar sey. Dann müßten ihm ja die Zahl in ihrer Zusammensetzung, die Zerlegung der geradlinigen Figuren in Dreiecke, die der Kräfte in ihre Componenten nichts als Widersprüche seyn. Mit dürren Worten sagt er (Metaphys. II. S. 125.): „Wären die Merkmale der uns bekannten Gegenstände der äußern und der innern Erfahrung so beschaffen, wie die Theile einer zufälligen Ansicht es seyn müssen" (und zu deren Erläuterung bedient er sich gerade gern des Beispiels von der Zusammensetzung der Kräfte); „dann hätten sie nicht auf uns gewartet, daß wir sie vereinigen und aus ihnen eine Kenntniß der Dinge an sich machen sollten. Sondern sie wären längst, ja von jeher, in allen Köpfen der

Menschen zusammengeflossen; und Jedermann kennte die Dinge an sich, ohne Möglichkeit irgend eines metaphysischen Zweifels." Auf die relative Beschaffenheit des Vielen kommt es an, ob es ohne Widerspruch zusammengeht oder nicht. Dies erläutert Herbart a. a. O. auf das lichtvollste und schließt mit den Worten: „Glaubt der Leser, Ton und Farbe, Verstand und Willen, Ausdehnung und Denken so zusammensetzen zu können, wie man aus zwei Seitenkräften eine mittlere gleichgeltende nach der Diagonale zusammensetzt; meint er wirklich, in jenen Fällen, so wie in diesen, die Resultante angeben zu können — welches unsers Wissens noch niemals Einer versucht hat, weil noch niemals die Frage aufgeworfen war —; dann sind wir fertig mit unserm Vortrag und haben weiter nichts zu sagen." — Wo und wie hat denn aber Herbart den Satz vom zureichenden Grunde durch den der Identität angefeindet? Er hat uns, was Trendelenburg selbst als ein Verdienst anerkennt, darüber belehrt, wie Grund und Folge zu denken sind, damit die Identität und Nichtidentität, welche zugleich zwischen beiden statt findet, nicht zu einem Widerspruch führe. Daran hat Leibniz nicht einmal gedacht. Er unterzieht dieses Begriffsverhältniß keiner scharfen Analyse, sondern nimmt es für ein gleich einfaches und ursprüngliches, wie das der Einerleiheit und Verschiedenheit. Herbart aber versöhnt gerade den Satz vom Grunde mit den Sätzen der Identität und des Widerspruchs. — Was nun die Widersprüche betrifft, welche die gemeinen Erfahrungsbegriffe nach Herbart zu metaphysischen Problemen machen, so kann man eher sagen, daß sie ihre gemeinsame Wurzel in dem widersprechenden Verhältniß zwischen Grund und Folge haben, das entsteht, wenn man nach der gemeinen Ansicht den Grund so gut als die Folge nur als Einen, nicht als eine verbundene Mehrheit ansieht, wozu in Bezug auf die Probleme der Inhärenz und der Veränderung noch kommt, daß hier der Grund ein Reales, also einfach seyn soll. Um dies an dem ersteren Problem zu erläutern, erinnern wir daran, daß, wie wir oben gezeigt haben, selbst in dem gemeinen Begriffe des Dinges mit einer Mehrheit von Merkmalen oder Eigenschaften

das Zugeständniß liegt, das Ding sey weder die Vielheit seiner Merkmale, noch bestehe es in der Complexion oder der Form der Verbindung derselben, sondern es habe, besitze die Merkmale, einzeln sowohl als verbunden, und sey daher etwas nicht in die Wahrnehmung Fallendes, der seinem Wesen nach unbekannt bleibende Besitzer, Träger, der zur Erscheinung kommenden Merkmale. Daß nun Eins Vieles soll haben können, daran findet das gemeine Denken, welches es mit den Begriffen nicht genau nimmt, allerdings keinen Anstoß, wohl aber die schärfere wissenschaftliche Untersuchung. Entweder nämlich sind die Merkmale in ihrer Gesammtheit der Ausdruck des Wesens (der Qualität) des ihnen zum Grunde liegenden Seyenden, des Dinges, oder sie stehen zu ihm nur in einem Abhängigkeitsverhältniß. Nun soll und muß das Ding als Eines vorgestellt werden, denn schon nach der gemeinen Auffassung soll es ja eben der Grund der Einheit des Vielen und Mannichfaltigen seiner Merkmale seyn, die Metaphysik aber fügt dem noch hinzu, daß es als Reales nothwendig einfach, also schlechthin Eins seyn müsse. Wenn nun die sinnlichen Eigenschaften des Dinges von der Art sind, daß sie auf keine Weise eine Vereinigung in ein Mittleres, eine Auffassung zulassen, wonach sie ebenso gut als Eins wie als Vieles sich darstellen (und dies ist nach der zuvor citirten Stelle der Fall), so können sie auch nicht einmal „als zufällige Ansicht" der Qualität des Dinges betrachtet werden, nicht einmal im bloßen Denken für einen genügenden adäquaten Ausdruck seines Wesens gelten. Angenommen nun, sie ständen nur in einem Abhängigkeitsverhältniß zum Dinge, das Wesen desselben äußerte, manifestirte sich nur in den Merkmalen, so wäre das Seyende die thätige Ursache, welche die Merkmale oder Eigenschaften aus sich hervorbrächte, und dies ist wol nahe zu Trendelenburg's Meinung. Dann wird das Seyende zum Realgrund und jede Eigenschaft zu einer Folge desselben, und der Eine Grund hat viele und mannichfaltige Folgen. Auch dies ist dem gemeinen Denken ebenso geläufig als unbedenklich, nicht aber dem wissenschaftlichen. Die strenge Untersuchung des Verhältnisses zwischen Grund und

Folge (mag ersterer nun ein Realgrund oder Erkenntnißgrund seyn) zeigt nämlich, daß aus Einem Grunde auch nicht einmal eine einzige Folge möglich ist, sondern stets und allgemein eine Mehrheit von Gründen zusammenkommen muß, wenn auch nur Eine Folge hervorgehen soll. Und hier dürfen wir auf Trendelenburg's Beistimmung rechnen. Denn er sagt wenigstens in Bezug auf den Realgrund (Log. Unters. II. S. 103.): „die Zerlegung der Ursache in ein Mehrfaches ist eine wichtige und bleibende Ansicht" (Herbart's). Hiernach ist nun aber das Eine Reale, welches das gemeine Denken das Ding nennt, unfähig auch nur eine einzige Eigenschaft als Folge aus sich hervorzubringen, zu verursachen. Es kann also eine solche Eigenschaft nur **aus der Verbindung jenes Einen Realen mit mehreren andern** hervorgehen. Wie vielfach daher die Eigenschaften eines Dinges, so vielfach müssen nicht etwa nur die Realen, sondern die Gruppen und Reihen von Realen seyn, die, mit dem Einen Realen, das zuvor allein für das Ding galt, verbunden, der ganze vollständige Grund der Erscheinung jener Eigenschaften werden. Nennt man nun das Eine allen jenen Gruppen gemeinsame Reale die Substanz, die Eigenschaften, die vermeintlich an der Substanz haften sollen, die inhärirenden Accidenzen, die mit jener Substanz in Verbindung tretenden Mehrheiten von Realen aber die Ursachen der ihnen entsprechenden Eigenschaften des Dinges, so folgen von selbst die bekannten Theoreme Herbart's: es giebt keine Attribute als Correlate der Substanz; der Schein der Inhärenz ist allemal die Anzeige eines mehrfachen Realen; wie viele sinnliche Merkmale, so viele Ursachen; keine Substantialität ohne Causalität. Diese Sätze begründen das in wissenschaftlicher Allgemeinheit, was die Naturwissenschaften seit Galilei erkannt und in Anwendung gebracht haben, ohne sich über die letzten Gründe ihres Verfahrens Rechenschaft zu geben. Die flache aristotelische Unterscheidung von δύναμις und ἐνέργεια oder ἐντελέχεια (potentia und actus) ist längst von ihnen als ein Princip erkannt worden, aus dem sich scheinbar Alles, in Wahrheit aber Nichts erklären läßt. Die Physik, die Chemie spricht

zwar von Eigenschaften der Körper, aber nur als von Phänomenen, die ein Verhalten der körperlichen Elemente zu einander, also Beziehungen ausdrücken. Ebenso sind die anziehenden und abstoßenden Kräfte, welche sie annehmen, nicht Eigenschaften der Körper, denen sie beigelegt werden, sondern Beziehungen zwischen diesen und den angezogenen und abgestoßenen; denn die Naturwissenschaft kennt keine andre Wirkung als Wechselwirkung. Auch die Imponderabilien sind der Physik nicht mehr zwischen Seyn und Nichtseyn schwebende Eigenschaften der ponderablen Materie, sondern unter verschiedenen Bedingungen eintretende Thätigkeitsäußerungen (Bewegungen) eines ihnen zum Grunde liegenden Stoffes (des Aethers). — Diese Thätigkeiten sind es nun, in welche unser Gegner den ganzen Gehalt des Seyns gelegt wissen will. Wir dagegen vermögen in ihnen immer nur ein Secundäres zu erkennen. Thätigkeit dem einfachen Seyenden an sich beizulegen, ist unmöglich. Selbst schon das bloße Streben zur Thätigkeit enthält entweder eine Beziehung des Strebenden auf ein Andres oder den Widerspruch, daß das Strebende sich selbst bestimmen soll, ein Andres zu werden als es ist. Alle Thätigkeit wurzelt in dem Verhalten der Realen gegen einander, in ihren wirklichen Beziehungen. Aus der vorstehenden Auseinandersetzung wird übrigens von selbst erhellen, daß der Widerspruch im Begriffe der Inhärenz nicht auf dem „unauflöslichen Räthsel" im Begriffe der Thätigkeit oder That, auch nicht allein auf dem Gegensatz zwischen Einheit und Vielheit beruht, sondern in dem gemeinen Begriff des Grundes und der nothwendigen Einfachheit des Realen seinen Sitz hat. Ganz Aehnliches gilt von dem Widerspruch, der die Veränderung zu einem metaphysischen Problem macht. Nur liegt dieses nicht, wie Trendelenburg meint, versteckt in dem der Inhärenz, enthält vielmehr, außer dem ihm eigenthümlichen Widerspruch, noch überdies den der Inhärenz und schließt also gerade umgekehrt dieses Problem ein.

Die Kritik Trendelenburg's wendet sich von der Ontologie zur Methodologie. Wir können uns hier kürzer fassen. Es ist insbesondere die „Methode der Beziehungen" und das sich an

sie Reihende, was der Prüfung unterworfen wird. Wir wollen bekennen, daß die abstractallgemeine Fassung, in der Herbart diese Methode an mehreren Stellen seiner Schriften dargestellt hat, nicht gerade geeignet ist, zum Voraus eine günstige Meinung über sie und ihre Brauchbarkeit zu erwecken. Die Voraussetzung, unter der die Methode alleinige Anwendung findet, der Widerspruch in einem gegebenen Begriffe, erscheint dem, der sie vor der Nachweisung der metaphysischen Probleme kennen lernt, gesucht und sonderbar, wenn nicht in faßlicher Weise gezeigt wird, daß auch bei andern wissenschaftlichen Untersuchungen der Widerspruch Probleme bildet. Wo eine solche Erläuterung der Voraussetzung der Methode fehlt, da giebt diese wenig Hoffnung, daß die Entwickelung jener zu wichtigen Folgen führen könne. Sie scheint überdies die Bedeutung einer Formel in Anspruch zu nehmen, von der man erwartet, daß man nach ihr im concreten Falle ebenso sorg- und mühelos werde denken können, wie man nach einer algebraischen oder trigonometrischen Formel ein Beispiel berechnet. Darin findet man sich nun bei den Anwendungen der Methode getäuscht, sie läßt noch viel zu denken und zu thun übrig. Man meint, sie solle allgemein die Einsicht geben, der gegebene Widerspruch müsse in jedem besondern Falle sich lösen lassen; gleichwohl gewährt ihre allgemeine Darstellung nicht die volle Ueberzeugung von dieser Nothwendigkeit. In der That aber ist diese Auffassung der Bedeutung der Methode eine irrige. Sie ist eine Reductionsmethode, die das Problem auf einen andern, aber einfacheren, Ausdruck bringt, der leichter übersehen läßt, was weiter zu thun ist. Solche Reductionen des Schwereren und Verwickelteren auf das Leichtere und Einfachere sind von der größten Wichtigkeit, wozu die Mathematik in allen ihren Theilen die reichsten Belege giebt. Der Herbart'schen Metaphysik ist aber die Lösbarkeit eines gegebenen (nicht blos gemachten) Widerspruchs deshalb zum Voraus gewiß, weil außerdem dem Undenkbaren, Ungereimten, ein objectives Seyn zugestanden werden müßte, eine Annahme, die nur der declarirteste Empirismus zu ertragen vermag. Im Uebrigen

fällt die Methode der Beziehungen ihrem Wesen nach ganz mit Herbart's Theorie von Grund und Folge zusammen und gestattet in dieser Form eine einfachere und natürlichere Darstellung *). Diese oder ähnliche Bedenken gegen die allgemeine Fassung der Methode der Beziehungen werden jedoch nicht von Trendelenburg erhoben, der sich vielmehr, nachdem er sie nur kurz angedeutet hat, sofort zu ihren Anwendungen auf die Probleme der Inhärenz und des Grundes wendet.

Was nun die erstere Anwendung betrifft, so erhebt Trendelenburg nicht mit Unrecht Einspruch gegen die Gleichsetzung des Begriffs des Dinges mit der Summe seiner Merkmale, wie sie Herbart durch die symbolische Formel $A = a + b + c + \ldots$ ausdrückt. Diese Ansicht, sagt er (S. 150.), beruhe auf einer mechanischen Ablösung und Zusammensetzung der Merkmale, die der Natur der Sache ganz widerspreche. Wir sind damit einverstanden, daß die blos äußerliche Verbindung der Merkmale nicht den Erfahrungsbegriff des Dinges giebt; die Merkmale determiniren vielmehr einander und dies deutet auf eine innigere Verbindungsform als die der Aneinanderreihung in einer Summe. Indessen bezeichnet doch Herbart in der Regel das Ding als eine Complexion seiner Merkmale und giebt damit zu erkennen, daß er hier die Form ihrer Verbindung unbestimmt lassen will. Daher ist die obige Formel nicht im eigentlichen, arithmetischen Sinne zu nehmen, obwohl sie vielleicht passender mit der combinatorischen $A = abc \ldots$ vertauscht würde, in der aber ebensowenig an eine Multiplication, wie dort an die Addition, gedacht werden müßte, wenn auch die Multiplication zur Determination eine nähere Verwandtschaft hat. Nichts Andres bedeutet nun auch das „Zusammen" sowohl in der allgemeinen Darstellung der Methode der Beziehungen als in der Entwickelung des Verhältnisses von Grund und Folge. Der besondre Sinn, den dieser Ausdruck bei der Anwendung auf ein bestimmtes Problem erhalten muß, hängt immer ganz von der Natur desselben ab; denn gewiß ist die Verbindung der beiden Prämissen

*) Vgl. des Verf.s neue Darstellung der Logik, 2. Aufl. §. 136. u. 138.

eines Schlusses eine andere als die des Divisors und Dividendus, die einen Quotienten giebt, oder des Sauerstoffs mit einer metallischen Basis, aus der ein Metalloxyd hervorgeht. Trendelenburg nennt dieses „Zusammen“ ein Zauberwort, das den Bann der Widersprüche lösen, vor dessen geheimnißvoller Macht alle Schwierigkeiten weichen sollen. Er irrt; denn es ist nur die letzte Weisung, welche die allgemeine Methode in Bezug auf die Beseitigung des Widerspruchs geben kann, die nun weiter der besondern Behandlung des vorliegenden Problems nach seiner eigenthümlichen Natur zufällt. Zwar die allgemeine Methode, aber nicht die ganze Untersuchung ist mit diesem Zusammen am Ende. Es ist schon nur halb richtig, wenn Trendelenburg das Zusammen für gleichbedeutend mit „Beziehung“ nimmt, es entspricht genauer nur der unmittelbaren, unvermittelten Beziehung. Völlig unrichtig ist es aber, wenn er behauptet, daß Beides, Zusammen und Beziehung, nur durch Bewegung denkbar sey, daß das Zusammen die Bewegung verborgen in sich trage, daß es ohne Bewegung nicht denkbar sey, folglich auch den Widerspruch in sich trage, der darin (natürlich nur für den klügelnden Verstand) liege, so daß also die Methode der Beziehungen den Widerspruch nur in eine abstractere Form einkleide und bestens verhülle (S. 152.). Was Trendelenburg hier dem Zusammen zuschreibt, das gilt nur von dem Uebergange aus dem Nichtzusammen in das Zusammen oder aus diesem in jenes; das Zusammen selbst aber führt, „der Anschauung zurückgegeben“, nicht auf Bewegung, sondern auf Coincidenz. Daß subjectiv bei dem Denken des Zusammenseyns, der Verbindung, der Beziehung, ein Herüber- und Hinübergehen der Aufmerksamkeit von dem einen Verbindungsglied zum andern statt findet, geben wir gern zu, aber daß etwas Aehnliches von dem objectiven Zusammenseyn gelte, müssen wir entschieden in Abrede stellen. Wo es sich darum handelt, Begriffe so zu denken, wie es die objective Nothwendigkeit fordert, kommt darauf, ob dies uns in subjectiver Hinsicht bequem oder unbequem fällt, gar nichts an; die Bequemlichkeit für das Vorstellen ist eben so

wenig ein Zeichen der Wahrheit als die Unbequemlichkeit eine Vorbedeutung des Irrthums. Wenn dies die Norm der Gültigkeit unsrer Begriffe wäre, so müßten alle abstracten unbildlichen Begriffe, die in der That Forderungen an das Vorstellen machen, denen dieses niemals vollständig zu genügen vermag, verworfen werden. Nicht einmal die auf Anschauung basirte Geometrie wäre möglich, denn wer kann sich so streng, wie es der Geometer verlangt, einen Punkt, eine Linie, eine Fläche vorstellen?

Es bleibt uns noch übrig, von der Anwendung der Methode der Beziehungen auf den Begriff des Grundes zu sprechen. Trendelenburg sucht hier den Werth der Methode herabzusetzen. „Es stellt sich als widersprechend dar — so referirt er (S. 149.) — daß aus dem Grunde die Folge hervorgeht, in wiefern der Grund mit der Folge identisch ist, da sie in ihm liegt, und ebenso nicht identisch ist, da sie sich als etwas Neues von ihm ablöst. Die aufgefundenen Widersprüche treten dadurch hervor, daß der Grund in der Einheit abgeschlossen ist. Aber der Grund in einer solchen Einheit ist lediglich die Voraussetzung der abstracten Sprache, eine Hypostase des voreilig verallgemeinernden Verstandes. In der Erfahrung, um die es sich handelt, zeigt sich nirgends die Einheit eines Grundes. Allenthalben treffen Bedingungen in Wechselwirkung zusammen, um das zu bilden, was der Verstand als Grund zusammenfaßt. Mag eine vorwaltende thätige Bedingung als der eigentliche Grund angesehen werden, weil sie über die übrigen mitwirkenden Bedingungen hervorragt: sie ist nichts ohne diese. Soll daher der abstracte Begriff des Grundes der lebendigen Anschauung (?) zurückgegeben werden, so ist er allenthalben in die Mehrheit der zusammentreffenden Bedingungen zu zerlegen. Für dieses Resultat bedarf es keiner weitläufigen Methode der Beziehungen, sondern allein der schärferen Beobachtung." Man sieht: in der Sache selbst tritt Trendelenburg Herbart völlig bei. Auch kann dieser es sich hier wohl gefallen lassen, daß jener auf den Verstand losschlägt, denn eben das unvollständige Denken des gemeinen Verstandes über die Erfahrung gedachte Herbart zu er-

gänzen und zu berichtigen, freilich aber nicht den Begriff des Grundes „der lebendigen Anschauung" zurückzugeben, sondern ihm dem wissenschaftlichen Denken zu bewahren. Nur also die methodische Berichtigung des Begriffs (die wir der Weitläufigkeit nicht anklagen möchten) ist Trendelenburg widerwärtig und scheint ihm hier wenigstens überflüssig. Indessen bedurfte es doch vor allen Dingen einer scharfen Analyse des allgemeinen Begriffs-Verhältnisses zwischen Grund und Folge, um den Widerspruch zu erkennen, den die bloße Beobachtung vor Herbart nicht gesehen hatte, und den Trendelenburg selbst anderwärts (II. S. 102 f.) zugiebt. Dieser Widerspruch beharrt aber so lange, bis man zu der allgemeinen Einsicht gelangt, der Grund könne und dürfe nicht als eine bloße Einheit, sondern er müsse als eine verbundene Vielheit zusammengehöriger Bedingungen gedacht werden. Mag man in concreten Fällen auch ohne allgemein methodische Behandlung zu demselben Resultat kommen, mögen selbst häufig die Beobachtungen darauf von selbst inductorisch hinleiten, so kann doch nur die echt dialektische Behandlung Herbart's die Allgemeinheit und Nothwendigkeit dieses Resultates begründen. Daß diese Begründung eine philosophische Entdeckung zu nennen ist, braucht man wenigstens einem Philosophen nicht erst zu sagen. In der That läßt ihr auch Trendelenburg, wie schon oben angeführt, diese Gerechtigkeit wiederfahren. Er entwickelt aber auch an jener zweiten Stelle, nicht blos referirend, sondern völlig beistimmend, die ganze Gedankenreihe, die Herbart auf die Berichtigung des Begriffs vom Grunde führt; er billigt also hier die Anwendung der Methode der Beziehungen, die er an der ersten Stelle fast mit Geringschätzung bespricht. Doch es war vielleicht nur die abstracte Form, die ihn abstieß. Dann aber hätte er seinen Tadel besser limitiren müssen. Herbart's Berichtigung des Begriffs vom Grunde geht es wie dem Ei des Columbus. Vor ihm ist sie keinem Philosophen eingefallen und nach ihm meint man, die Sache verstehe sich ja von selbst. Freilich ist sie einfach genug, aber auf das Einfache pflegt man zuletzt zu kommen. Und noch

heute sprechen Nichtphilosophen und Philosophen von Einem Grunde, aus dem Allerlei folgen soll, anstatt von Gründen; von kleinen Ursachen, die große Wirkungen hervorgebracht haben sollen u. dgl. m. Der Eine sucht den Grund einer Krankheit in der Gelegenheitsursache, die sie hervorbrachte, der Andre findet ihn in der Prädisposition des Erkrankten; Dieser den Grund einer verheerenden Feuersbrunst in Strohdächern, Jener im unvorsichtigen Gebrauch von Zündhölzchen; der eine Historiker setzt den Grund der französischen Revolution einseitig in die Entsittlichung von Hof und Adel, ein zweiter in die Bedrückung des Volks, ein dritter in die freigeistigen Ideen der Encyklopädisten. Selbst die strenge Wissenschaft hebt sehr häufig nur einseitig Einen Grund auf Kosten der übrigen hervor. Die Rechtwinkligkeit des Dreiecks erscheint dann als der Grund der Geltung des pythagoreischen Lehrsatzes, die Hülfslinien und Hülfssätze treten zurück; die Anziehung der Sonne heißt oft der Grund der Planetenbewegung, die Richtung und Stärke der Anfangsgeschwindigkeit, der Einfluß des Gesetzes der Trägheit wird mit Stillschweigen übergangen u. s. f. Und die speculative Philosophie der Alleinslehre giebt sich selbst in unsern Tagen noch immer der Täuschung hin, als könne sie aus dem schlechthin Einen Seyenden die Mannichfaltigkeit der Erscheinungen herausschneiden, wie Figuren aus einem Blatt Papier. Nach solchen Vorgängen war es doch wohl der Mühe werth, daß Herbart allgemein bewies, die gemeine Ansicht vom Grunde sey ein Irrthum und aus Einem Grunde sey auch selbst nur eine einzige Folge schlechthin unmöglich.

Das Wesen der Natur.

(Aus dem nächstens erscheinenden Werke: Vorlesungen über die Principien der Naturphilosophie)

von **Julius Schaller.**

Um das Wesen der Natur im Allgemeinen zu entwickeln, knüpfen wir an eine entschieden einseitige Auffassung der Natur an. Wir wählen diesen Ausgangspunkt, weil wir meinen, daß auf diesem Wege der allgemeine Begriff der Natur am einleuchtendsten in die Anschauung treten wird. Auch ist die Cartesische Naturphilosophie, von der wir eben ausgehen, in sehr wesentlichen Punkten nichts weniger als eine schlechthin vergangene. Theils liegt sie, wie sie der Anfang der neuen Philosophie war, so noch fortwährend der beginnenden Reflexion nahe; theils enthält sie, mit Consequenz durchgeführt, eine Anschauung, zu welcher die empirische Naturforschung durch ihre eigenthümliche Methode immer wieder, auch zur gegenwärtigen Zeit, mehr oder weniger hinneigt.

Indem der Mensch zum Bewußtseyn seiner selbst fortgeht, stellt er sich als Ich der ganzen objectiven Welt gegenüber. Beide Seiten des Gegensatzes entstehen in demselben Momente und durch ein und denselben geistigen Act. Wirklich ist der Mensch Ich, Selbstbewußtseyn erst dann, wenn er durch seine eigne Thätigkeit sich von seiner unmittelbaren, individuellen Bestimmtheit loslöst, wenn er nicht mehr dem zufälligen Wechsel seiner Empfindungen und Triebe folgt, sondern sich aus dieser seiner Natur herauszieht, sich ihr gegenüber in seiner Allgemeinheit erfaßt, seiner Freiheit von aller äußerlicher Bedingtheit gewiß ist. Seine eigne Individualität, seine körperliche Erscheinung und mit ihr die sinnliche Welt, auf die er sich durch diese unmittelbar bezieht, werden für ihn zum Nichtich d. h. sie sind der Complex alles dessen, was der Geist, indem er sich selbst weiß, als nicht zu ihm gehörig von sich unterscheidet. Eben durch diesen Unterschied von einem Andern weiß er sich selbst. Seine Wendung nach in-

nen ist zugleich die Reaction nach außen, das Herauswerfen der objectiven Welt aus sich.

An diese dem gebildeten Bewußtseyn durchaus geläufige Reflexion kann sich aber sogleich die weitere Bestimmung anknüpfen, daß wie der Geist durch den Proceß des Selbstbewußtseyns sich selbst von der Natur unterscheidet, die Natur eben darum als das dem Geiste schlechthin entgegengesetzte gefaßt werden muß. Das Sichunterscheiden von der Natur drückt das Wesen des Geistes aus. Analog ist dann die Natur das vom Geiste schlechthin unterschiedene, selbstlose, geistlose Seyn. Wie aber weiter das Selbstbewußtseyn unendliche Thätigkeit, Freiheit, Selbstbestimmung ist, so ist die Natur das von aller Thätigkeit, Freiheit, Selbstbestimmung Verlassene, das schlechthin Kraftlose, Träge, nur von außen Bestimmtwerdende. Wollten wir diese zunächst negative Bestimmung in eine positive verwandeln, so würde der Raum, die räumliche Ausdehnung als das Prädicat zu betrachten seyn, welches das allgemeine Wesen der Natur am entschiedensten ausdrückt. Der Raum als solcher ist ohne alle Thätigkeit. Er faßt sich nicht in sich zusammen, ist in keiner Weise Energie, Selbstbestimmung. Kein Theil des Raumes bezieht sich wesentlich auf einen andern, strebt über sich hinaus zu einem andern hin, sondern liegt ohne alles Streben, ohne allen Trieb der Bewegung ruhig und äußerlich da, ist eben diese reine unthätige Aeußerlichkeit selbst. Indem aber der Raum das Wesen der Natur ausdrückt, so dürfen wir ihn nicht etwa als leer und von der Materie äußerlich erfüllt vorstellen. Der wirkliche Raum ist eben der materielle, durch und durch erfüllte Raum. Der leere Raum wäre ein existirendes Nichts, eine Abstraction der subjectiven Phantasie. In der Wirklichkeit der Natur selbst ist also Raum und Materie nicht unterschieden. Wie es keinen Raum ohne Materie giebt, so giebt es auch keine Materie, welche etwas Anderes wäre als träge räumliche Ausdehnung. Mit dem Worte Materie bezeichnen wir den Körper im Allgemeinen, abgesehen von seinen weiteren Eigenschaften; das Wesen der Materie soll nun hier aufgehen in den Begriff des Raums. Wie

dieser die vollkommene Unthätigkeit, Kraftlosigkeit ist, so dürfen wir auch in den Begriff der Materie nicht den geringsten Grad der Thätigkeit aufnehmen, wollen wir sie dem Geiste schlechthin entgegensetzen. Thätigkeit, Kraft wäre ein Immaterielles, wäre schon der Anfang des Geistes, des Selbstbewußtseyns. Die Materie ist durch und durch nur sie selbst. Sie umfaßt kein Moment in sich, durch welches sie sich dem Geiste näherte, mit ihm verglichen werden könnte.

In dem Begriffe des Raums liegen nun aber sogleich verschiedene Momente, die als unzertrennlich von ihm auch auf das Wesen der Materie ihre Anwendung finden. Zunächst kann ich mir die körperliche Ausdehnung in einzelne Theile oder Körper von verschiedener Größe und von verschiedener Gestalt getheilt denken. Auch muß ich nothwendig annehmen, daß diese Theilbarkeit der Materie ins Unendliche geht. Untheilbare Körper oder Atome sind Fictionen, welche dem Begriffe der Materie schlechthin widersprechen. Wie ich jede noch so kleine Zahl durch zwei dividiren kann, so kann ich jeden noch so kleinen Körper immer wieder zertheilt denken. Auch hat die träge Materie dieser möglichen Theilung keine innere Kraft entgegenzusetzen, eben so wenig wie der Raum. Nur der mathematische Punkt ist untheilbar; dieser ist aber auch keine räumliche Ausdehnung, keine körperliche Größe mehr. Ferner können die einzelnen Körper oder Theile der Materie ihr örtliches Verhältniß zu einander verändern d. h. sie können sich bewegen, sowohl nach verschiedenen Richtungen hin als mit verschiedener Geschwindigkeit. Hier werde ich nun aber vor Allem festhalten müssen, daß kein Körper im Stande ist, sich selbst in Bewegung zu setzen oder durch sich selbst die Richtung oder Geschwindigkeit seiner Bewegung zu verändern. Eben so wenig vermag er sich durch eigne Kraft aus der Bewegung in die Ruhe zu versetzen. Nur von außen d. h. durch den Stoß kann der Körper bewegt oder zur Ruhe gebracht werden. Ueberhaupt ist der Stoß die einzige wirkende Ursache in der ganzen Körperwelt, der einzige Proceß, durch welchen irgend eine Veränderung in der Gestalt, Größe, Lage des Körpers hervorgebracht wird.

Man pflegt die Naturbetrachtung, welche sich auf die so eben entwickelten Principien stützt, im Allgemeinen als die mechanische zu bezeichnen. Cartesius hat das Verdienst, diese mechanische Naturbetrachtung am consequentesten, am reinsten von allen fremdartigen Zusätzen durchgeführt zu haben. Je einseitiger die allgemeinen Principien sind, von welchen wir in der Erkenntniß der Natur ausgehen, desto mehr kommen wir natürlich in Collision mit den factischen Erscheinungen, desto schwieriger, verwickelter wird es, diese auf die allgemeinen Fundamente zurückzuführen; desto eher werden wir daher auch geneigt seyn, Elemente aufzunehmen, welche den allgemeinen Principien widersprechen, durch welche also partiell und in äußerlicher, inconsequenter Weise die mechanische Naturanschauung durchbrochen wird. Von diesem gelindern, nachgiebigen Mechanismus giebt es nun sehr verschiedene Wendungen. Am nächsten verwandt mit der Cartesischen Naturphilosophie ist die atomistische, besonders in der Form, in welcher diese zur Zeit des Cartesius von Gassendi durchgeführt wurde. Auch in der Atomistik ist die Materie als solche ohne inneres Princip der Bewegung, ohne alle, dem Geiste analoge, innere Thätigkeit. Das Immaterielle liegt nur als leerer Zwischenraum neben dem Materiellen. Gerade durch diese Annahme der leeren Zwischenräume und der ursprünglich verschiedenen Gestalt der Atome wird es der Atomistik leichter, eine mögliche Erklärung für die verschiedenen Erscheinungen der Natur zu finden, sie hat dadurch einen größern Spielraum für ihre Hypothesen als Cartesius.

Von den Principien der mechanischen Naturanschauung aus muß sich die Naturwissenschaft die Aufgabe stellen, alle bekannten Erscheinungen und Gesetze der Natur auf die angegebenen Modificationen der materiellen Ausdehnung zurückzuführen: etwas Anderes als dies kann es ein für alle Mal in der Natur unmöglich geben. Daß bei diesen dürftigen Prämissen die Hypothesen, durch welche jene Aufgabe gelöst wird, sehr complicirt ausfallen werden, versteht sich von selbst. Wir würden aber sehr unrecht thun, wollten wir schon daraus auf ihre Unwahrheit

schließen. Welches Recht haben wir denn zu der Annahme, daß es in der Natur nur einfach und nicht auch verwickelt zugehe?

Indem alle Theilung, Gestaltung, Bewegung der Materie von außen kommt, so wird Cartesius selbst auf die Frage geführt, wodurch denn überhaupt und zuerst die Materie gestaltet und in Bewegung gesetzt werde. Genau genommen giebt es innerhalb der mechanischen Naturbetrachtung auf diese Frage keine Antwort. Auch Cartesius recurrirt auf die göttliche Allmacht, durch welche die Materie sogleich in getrennten Massen und mit einer bestimmten Bewegung geschaffen seyn soll. Materie als rohe Masse ohne Gestalt und Bewegung hat es also nie gegeben. Wer den Act der Schöpfung überhaupt als einen schlechthin wunderbaren, unbegreiflichen einmal gelten läßt, hat im Grunde kein Recht, mit dieser Antwort unzufrieden zu seyn. Die Schöpfung der ruhenden Materie ist um nichts wunderbarer als die Schöpfung der bewegten. Mit diesem ersten Wunder muß sich aber auch der Naturforscher begnügen. Geht er weiter und läßt etwa, wenn seine Hypothesen nicht ausreichen, Gott immer wieder zugreifen und hier und da neue Wunder thun, so ist es offenbar mit der Naturwissenschaft zu Ende. Jenes erste Wunder kann man sich gefallen lassen, weil dadurch die allgemeinen Principien der Naturbetrachtung eigentlich nur ihre religiöse Sanction erhalten. Der concrete Inhalt der Naturerkenntniß wird dadurch nicht weiter berührt. Daher kann denn auch der Naturforscher jene ganze Frage eben so gut von sich abwenden. Wie die Materie zuerst entstanden, kümmert ihn so wenig als wer sie zuerst bewegt. Unumstößlich fest steht aber, daß die Materie in keiner Weise das Princip der Bewegung in sich selbst hat.

Stellen wir diesem allgemeinen Fundamente der Naturwissenschaft die bekannten Thatsachen und die empirisch gefundenen Gesetze der verschiedenen Sphären der Natur gegenüber, ohne zunächst ihren ursprünglichen Ausdruck hypothetisch zu deuten, so scheinen diese beiden Elemente der Naturerkenntniß sich so vollkommen zu widersprechen, daß man nicht einsieht, wie das Denken den Muth haben kann, eine rein mechanische Naturbetrach-

tung festzuhalten. Nach dem Gesetze der Schwere ziehen sich alle Körper in einem bestimmten Verhältniß ihrer Größe und Entfernung von einander an. Sowohl in dem Falle der Körper zur Erde als in der Bewegung der Planeten kommt dieses Gesetz ohne irgend welche Ausnahme zur Erscheinung. Sogleich in dieser Anziehung liegt offenbar eine Kraft, eine innere Thätigkeit. Indem ein Körper einen andern und zwar in der Entfernung anzieht, geht er nicht auf in seine räumliche Ausdehnung. Vielmehr ragt er darüber hinaus, wirkt auch da wo er nicht ist. Mit welchem Rechte kann ich daher von dem schweren Körper noch behaupten, daß er schlechthin träge, ohne alles innere Streben, ohne Kraft sey? Allerdings wird der Körper auch hier von außen in Bewegung gesetzt, indem der ihn anziehende Körper außer ihm liegt; allein die Anziehung ist gegenseitig. Jeder Körper tritt also activ auf; es ist seine eigne, ihm in jedem Momente gegenwärtige Thätigkeit, welche ihn aus seiner Ruhe, aus seiner räumlichen Existenz herausreißt, ihn zu einem Andern in wesentliche Beziehung setzt. Noch offenbarer erscheint diese innere Thätigkeit der Materie in dem magnetischen, electrischen, chemischen Proceß. Wenn nach dem Gesetze des Magnetismus sich die gleichnamigen Pole abstoßen, die entgegengesetzten anziehen, so tritt hier zu der Anziehung noch das zweite entgegengesetzte Moment, nämlich die Abstoßung. Ist nicht der Körper, sobald er in diesen polaren Gegensatz verwickelt ist, die innere Unruhe in sich selbst? Hat er nicht das Streben nach dem andern, das Princip der Bewegung in sich? Wäre der Körper seinem Wesen nach nur die räumliche Ausdehnung, so wäre das, was neben ihm liegt, für ihn gar nicht da. Stößt er dagegen ein sich ihm Näherndes von sich und zieht ein Entferntes an, so hat er damit eben dies Andre in sein Seyn, in seine Beziehung auf sich aufgenommen; das räumlich von ihm Unterschiedene ist in ihm gegenwärtig, ist ein Moment seiner eignen Existenz. Müssen wir aber damit dem Körper nicht ein der Ausdehnung und Materie entgegengesetztes Princip zugestehen? Die Materie als solche ist, wenn alle Thätigkeit schlechthin aus ihr entfernt wird, das äußere

beziehungslose, träge Zerfallen. In dem polaren Proceß ist diese äußere Beziehungslosigkeit aufgehoben. Der Körper ist über die räumliche Trennung von einem andern hinaus, d. h. er ist zugleich unräumlich, immateriell. Ebenso ist auch der chemisch einfache Körper, indem er zu einem anderen eine Verwandtschaft, eine specifische Beziehung hat, nicht mehr bloße materielle Ausdehnung. Denn jener andre Körper ist, auch wenn er außer ihm liegt, doch in jedem Momente schon in ihm wirksam, also in immaterieller Weise in ihm gegenwärtig. Verbinden sich aber zwei chemische Stoffe nicht bloß mechanisch, sondern chemisch mit einander, so hat der so entstandene Körper eben diese specifische Beziehung, diese innere Verwandtschaft der vorher getrennten Stoffe als ein immaterielles, thätiges Element ununterbrochen in sich. Eben diese Thätigkeit hält die specifisch verschiedenen Stoffe zusammen, und reagirt in jedem Momente gegen äußere trennende Einflüsse.

Gehen wir nun vollends zur organischen Natur, zum Leben fort, so tritt uns in ihm auf das Offenbarste ein vom äußern Mechanismus wesentlich verschiedenes Princip entgegen. Fassen wir die organische Natur sogleich in ihren höchsten Formen auf, so ist das Thier ein beseelter, empfindender Organismus. Von Seele, Empfindung, einer natürlichen Gestalt dürfen wir aber gar nicht reden, wenn die Natur ihrem Wesen nach nichts weiter seyn soll als räumliche Ausdehnung. Sobald wir den mechanischen Principien gemäß den thierischen Organismus nur betrachten als einen äußern Complex von verschieden gestalteten materiellen Theilen, welche von außen gestoßen, sich in verschiedener Weise bewegen, so ist es vollkommen widersinnig, diesem Mechanismus Seele, Empfindung zuzugestehen. Die Seele ist ein sich in sich zusammenfassendes Subject, der Körper, in welchem sie gegenwärtig seyn soll, das reine Gegentheil hiervon, das äußere Zerfallen in seine einzelnen Theile. Mögen wir nun sagen, daß es der ganze Organismus sey, welcher empfinde, oder mögen wir einem einzelnen Organe dieses Empfinden zuertheilen, der Widerspruch bleibt immer derselbe. Wenn das

Thier oder etwa bloß der Magen Hunger empfindet, so ist der organische Zustand, welcher beim Hunger eintritt, durchaus nichts Anderes als ein räumliches Nebeneinanderliegen verschiedener materieller Theile, oder eine bestimmte Bewegung, ein Stoßen derselben auf einander; — weiter geht in dem Thiere nichts vor als eben dies, d. h. es giebt in ihm durchaus nichts, was gegen diesen Mechanismus reagirte, was ihm gegenüberträte, was die räumlich getrennten Elemente zu einem Ganzen vereinigte. Damit findet aber auch sicherlich keine Empfindung statt. In der Empfindung liegt immer eine innere Unterscheidung, Verdoppelung, eine Idealisirung, Vergeistung eines natürlichen Verlaufs.

Cartesius läßt sich durch alle diese Erscheinungen, auf die wir so eben kurz hingedeutet, in seinen mechanischen Principien durchaus nicht irre machen. Vielmehr erklärt er sie sämmtlich mechanisch d. h. er betrachtet das Anziehen und Abstoßen der Körper, das lebendige Sichgestalten, das Empfinden als einen bloß äußern Schein, welcher im Grunde nichts weiter ist als ein mehr oder weniger complicirter mechanischer Verlauf. Wenn die Körper zur Erde fallen, so sieht es freilich so aus, als wenn sie von der Erde angezogen würden, in Wirklichkeit aber werden sie doch gestoßen von einer Materie, die wir nur wegen ihrer Feinheit und schnellen Bewegung nicht sehen. Ebenso bewegen sich auch die Himmelskörper zu einander hin einzig und allein durch den Stoß, den sie fortwährend von außen erhalten. Nicht minder sind auch die magnetischen, electrischen Erscheinungen nur Wirkungen dieses einen, einzig und allein möglichen Processes, sollte es auch schwer seyn, alle hier zusammentretenden Ursachen hypothetisch aufzufinden. Die Thiere aber erklärt Cartesius ganz einfach für bloße — wenn auch sehr zusammengesetzte — Maschinen, die sich specifisch durchaus nicht von unseren Uhren unterscheiden, welche daher auch nur scheinbar, nur in unserer Vorstellung beseelte, empfindende Wesen sind. Die Wissenschaft zerstört diesen Schein. Wenn der geprügelte Hund heult, so ist dies im Wesentlichen ganz dieselbe Erscheinung, als wenn die angeschlagene Metallseite klingt. Und sebeno

wie die Räder unserer Uhren mit der Zeit nicht mehr gehörig ineinander greifen, der ganze Mechanismus unbrauchbar wird, auseinander fällt, so hört auch das Thier mit der Zeit auf zu gehen und wird zu einem sogenannten Leichnam.

Fassen wir jedoch, um die mechanische Naturbetrachtung bis in ihre letzten Consequenzen zu verfolgen, die Endpunkte derselben genauer ins Auge; nämlich einmal den Proceß, auf welchen alle Gestaltung und Bewegung der Natur zurückgeführt wird, den Stoß, und dann die Erscheinung, an welcher das der Natur entgegengesetzte Princip hervorbricht, den menschlichen Organismus.

Das Gesetz der Trägheit, wie es zuerst Galilei aufgestellt, entspricht durchaus der Cartesischen Auffassung vom Wesen des Körpers. Ruhe und Bewegung sind nur verschiedene Zustände des Körpers, gegen welche er selbst sich vollkommen gleichgültig verhält. Durch sein Wesen hat er weder ein Streben zur Ruhe noch ein Streben zur Bewegung in sich. Ist er also in Ruhe, so verbleibt er so lange darin, als er nicht von außen in Bewegung gesetzt wird, und ist er in der Bewegung, so kann nur eine äußere Ursache ihn wieder in die Ruhe versetzen. Ferner werden wir aber auch behaupten müssen, daß der Körper durch die Ruhe ebensowenig ein Streben zur Ruhe erhalte, als durch die Bewegung ein Streben zur Bewegung. In beiden Zuständen ist er gleich passiv. Er ist nie mehr als die räumliche Ausdehnung. Eben diese totale Passivität ist es nun aber, durch welche die Erscheinung des Stoßes nach ihren wesentlichen Momenten unbegreiflich wird. Trifft ein sich bewegender Körper auf einen ruhenden von derselben Größe, so theilt er diesem die Hälfte seiner Geschwindigkeit mit, während er selbst die Hälfte derselben verliert. Der ruhende Körper nimmt also nicht einfach die Bewegung auf, sondern reagirt. Diese Reaction ist aber auch unmittelbar Action. Aehnlich vermag auch der sich bewegende Körper nur dadurch einen andern in Bewegung zu setzen, daß er eben in dieser Bewegung activ ist. Die Mechanik vermag daher die Erscheinungen des Stoßes gar nicht anders zu erklären, als daß sie dem Körper das Streben zugesteht, in

seinem Zustande, der Ruhe oder Bewegung, zu verharren. Aus der Trägheit wird so die Kraft der Trägheit. Ohne diese Kraft, ohne diese vis resistentiae müssen wir behaupten, daß der ruhende Körper dem auf ihn stoßenden keinen Theil der Bewegung zu nehmen vermöchte. Mit demselben Rechte aber auch, daß der sich bewegende Körper den ruhenden gar nicht mit sich fortreißen würde. Action und Reaction fielen beide fort, und die ganze Erscheinung des Stoßes wäre dasselbe Wunder als die erste Bewegung der Materie: Gott müßte immer selbst zugreifen, um irgend einen Erfolg herbeizuführen. Auch Cartesius ist, um den Stoß begreiflich zu machen, genöthigt, ein Streben des Körpers anzunehmen, obwohl er ausdrücklich bemerkt, daß jedes Streben etwas Geistiges und daher dem Wesen des Körpers durchaus Widersprechendes sey. Zugleich wird er aber in dieser Annahme immer wieder irre durch die Principien seiner ganzen Anschauung, und daher kommt es denn, daß die Gesetze des Stoßes, welche er aufstellt, weder vollkommen seinen Principien noch auch der Erfahrung entsprechen.

Durch den Stoß soll in der mechanischen Naturbetrachtung alle Gestaltung und Veränderung in der Natur erklärt werden, weil der Körper nur die träge räumliche Ausdehnung ist. Aus demselben Grunde ist aber auch der Stoß ein Unbegreifliches. Was die Räthsel lösen soll, ist selbst ein Räthsel.

Ein unauflösliches Räthsel anderer Art tritt uns entgegen, wenn wir uns zur Betrachtung des Menschen wenden. Der menschliche Organismus ist als eine natürliche körperliche Erscheinung ebenso wie der thierische nichts Anderes als eine Maschine. Als solcher ist er ebensowenig beseelt als begeistet. Trotz dem ist aber der Mensch auch Geist, Denken, Selbstbewußtseyn. Diese Thatsache der Erfahrung zu leugnen, dem Menschen den Geist ebenso abzusprechen wie den Thieren die Seele, kann uns gar nicht einfallen. Unsere ganze Naturbetrachtung stützt sich ja auf diese Thatsache. Die Natur ist dem Geiste entgegengesetzt, eben weil der Geist dies Wissen seiner selbst, dieses sich Unterscheiden von der Natur ist. Haben wir nun aber

die Natur allseitig vom Geiste losgelöst, so versteht es sich ganz von selbst, daß wir eine innere Beziehung derselben zum Geiste auch beim Menschen unmöglich statuiren können. Der Mensch ist also einmal nur Maschine, und daneben auch Geist. Er besteht aus Geist und Körper, als aus zwei selbstständigen, sich in keiner Weise berührenden Substanzen. Zu dieser Consequenz wird man nothwendig fortgetrieben, wenn man den menschlichen Organismus in rein mechanische Processe auflöst. Daß eine solche Maschine, etwa darum weil sie eine unendlich vollkommene Maschine ist, zugleich Geist, Ich sey, also in ihrer äußerlichen Zusammensetzung zugleich absolute Innerlichkeit und unendliche Thätigkeit, schlechthin aller Aeußerlichkeit entnommene Einfachheit und Untheilbarkeit — eine solche Annahme wäre die Spitze aller Gedankenlosigkeit. Allein was haben wir gewonnen, sind wir aus dieser Gedankenlosigkeit gründlich heraus, wenn wir den Geist als ein besonderes Wesen vom Körper lostrennen, ihn aber dennoch in irgend eine Beziehung zum Körper setzen? Hierzu müssen wir uns aber doch verstehen, wenn wir überhaupt die unmittelbare Wirklichkeit zum Gegenstande der Untersuchung machen. Dasselbe menschliche Individuum, das sich willkührlich bewegt, hört, sieht, Hunger, Durst empfindet, ist es auch, welches sich eben diesen Empfindungen entgegenstellt, welches von seinem eignen Körper weiß, ihn zum Object der Betrachtung macht. Eben dies Factum ist es, welches uns der menschlichen Maschine noch den menschlichen Geist hinzuzufügen veranlaßt. Begriffen ist aber damit auch nicht das Geringste. Wir haben vielmehr nur das Factum anerkannt und seine Unbegreiflichkeit offen hingestellt. Daß die menschliche Maschine als solche außerdem auch Geist, oder daß der Geist in ihr gegenwärtig, in engster Weise mit ihr verbunden sey, daß er das was im Körper mechanisch vorgehe, in sich empfinde, oder gar daß der Körper auf den Geist wirke wie der Geist auf den Körper, — Alles dies sind Ausdrücke, welche in der rein mechanischen Naturbetrachtung alle Bedeutung verlieren. Die Materie hat als träge räumliche Ausdehnung weder in sich noch außer sich etwas Anderes als

Materie. Das Unräumliche, Immaterielle können wir daher weder in sie hineinlegen noch neben sie stellen. Wir können immer nur sagen: die Materie ist nicht allein da, sondern es existirt auch der Geist, das Selbstbewußtseyn. Jede nähere Bestimmung über die Beziehung beider ist durch die Voraussetzung ihres absoluten Unterschiedes durchaus unmöglich. Gehen wir daher von der Natur aus, so kommen wir durch die Betrachtung derselben nie zum Geiste. Und gehen wir umgekehrt vom Geiste aus, so führt uns dieser ebensowenig zur Natur. Offenbar wird dadurch der Ausgang, welchen wir in unserer Betrachtung nahmen, und welchen auch Cartesius nimmt, ein durchaus unbegreiflicher. Das Ende der mechanischen Naturbetrachtung ist die Unmöglichkeit ihres Anfangs. Wie ist es möglich, daß der denkende Geist die Natur wahrnimmt, ihre verschiedenen Gestalten und Erscheinungen beobachtet, sich mit Bewußtseyn von ihr unterscheidet, wenn er als eine besondere Substanz schlechthin gar keine Beziehung zu ihr hat? Diese Wahrnehmung, diese Vorstellung, dies Bewußtseyn von der Natur hat mit der wirklichen Natur durchaus nichts zu thun; es ist eine Einbildung, ein Traum des Geistes. Und zwar ein Traum, der auch als solcher wunderbar genug ist; denn wie kommt das Selbstbewußtseyn dazu, irgend etwas Anderes vorzustellen, da es durch und durch nur das Wissen seiner selbst ist? Mit welchem Rechte meinen wir vollends, durch unser Denken das Wesen der Natur erforschen zu können, da ja die Natur das gerade Entgegengesetzte des Denkens, das schlechthin Geistlose seyn soll? Sobald ich die Natur denke, so vergeistige ich sie auch; ich erhebe sie in die Allgemeinheit des Gedankens, und fasse eben diese Allgemeinheit als ihr eignes objectives Wesen. Damit hat sie aber auch aufgehört schlechthin vom Geiste verlassen, dem Geiste nur entgegengesetzt zu seyn. Will ich mich von diesem offenbaren Widerspruch befreien, will ich der Natur nicht Gewalt anthun, sie nicht in das Gegentheil von dem verwandeln, was sie ihrem Begriffe nach seyn soll, so bleibt mir nichts übrig, als meine ganze Erkenntniß von der Natur als eine reine Uebereilung wieder zurück-

zunehmen: die Natur ist wesentlich unvorstellbar, undenkbar. Wollten wir aber auch — wie dies die Nachfolger des Cartesius thun — unser Wahnehmen und Denken der Natur als eine Offenbarung Gottes ansehen, und durch diesen Glauben unsere Erkenntniß sanctioniren, so würden wir dadurch — wenn wir nicht unsere ganze Ansicht von der Natur ändern — jenen Widerspruch doch nicht los. Unserm Denken kann Gott das Wesen der Natur nur offenbaren, wenn dies Wesen an und für sich Gedanke ist. Gott wird also voran die Natur vergeistigen müssen, um sie dem Geiste offenbar werden zu lassen. Die gewußte, erkannte Natur hat auch in dieser Weise aufgehört, das dem Geiste schlechthin Entgegengesetzte zu seyn.

So geläufig auch der gebildeten Vorstellung der allgemei- Unterschied des Geistes von der Natur seyn mag, so ist sie doch weit davon entfernt, diesen Unterschied in der Entschiedenheit zum Gegensatz zu steigern und auf die Spitze zu treiben, wie dies die Cartesische Naturphilosophie thut. Man ist vielmehr eben so sehr auch geneigt, die Natur wieder dem Geiste zu nähern, ihre verschiedenen Gestalten zu beleben und zu beseelen, und so eine dem menschlichen Geiste analoge Welt in ihr zu erblicken. Allerdings hat eine solche Anschauung von der Natur nicht unmittelbar einen wissenschaftlichen Werth. Vielmehr sind es religiöse und besonders ästhetische Intressen, welche sich hier vor Allem geltend machen. Die ganze Natur wird gemüthlich erfaßt, man vertieft sich in die Anschauung ihrer mannigfaltigen Formen, erfreut sich an ihrer Pracht, ohne nach den nothwendigen Gesetzen zu fragen und die äußere Erscheinung auf ihre inneren Gründe und Ursachen zurückzuführen. Von der unorganischen Welt bis hinauf zu den Pflanzen und Thieren nimmt so der fühlende und anschauende Geist von der Natur Besitz. Sein eignes innerliches Leben, seine eignen Gemüthszustände sind es, welche er in der Natur angedeutet und mehr oder weniger in klaren, sprechenden Bildern dargestellt findet. So lebendig aber auch dieses ästhetische Interesse an der Natur, diese Theilnahme für ihre Schönheit, diese Anerkennung ihres innern Lebens seyn mag, — praktisch weiß

sich der Mensch doch immer als Herr der Natur. Hier, in dem praktischen Verhältniß zur Natur, kehrt sich vor Allem der Unterschied des Geistes von der Natur heraus. Mögen auch die Thiere empfinden, — man setzt wohl bisweilen hinzu wie der Mensch, — mögen auch die Pflanzen nicht bloß leben, sondern wenn auch nur in seltenen Momenten zum Gefühle ihres Lebens fortgehen, der Mensch sieht darin nicht eine Pflicht, diese ihm am meisten nahe stehenden Individuen der Natur zu schonen. Er benutzt sie nach seinem Belieben. Die ganze Natur hat seinen Zwecken gegenüber kein Recht; sich dieselben, soweit es in seinen Kräften liegt, zu unterwerfen und seinem Willen unterzuordnen, dazu treibt ihn nicht bloß das natürliche Bedürfniß, sondern auch das Bewußtseyn, daß die Natur in keiner ihrer Gestalten Person, freie Selbstbestimmung ist.

Auch von der empirischen Naturwissenschaft werden wir eine consequente Durchführung der mechanischen Naturbetrachtung schon darum nicht erwarten, weil sie überhaupt nicht auf das allgemeine Wesen der Natur zurückzugehen pflegt. Wenn sie die verschiedenen Gestalten der Natur beschreibt, ihre constanten Formen festzustellen strebt, so bleibt dabei die innere formirende Ursache zunächst bei Seite liegen. Auch die aufgestellten Gesetze der Natur enthalten als solche nur den allgemeinen constanten Verlauf der Erscheinungen, ohne auf den Grund dieser Erscheinungen sich weiter einzulassen. Wenn daher auch schon in dem Ausdruck der Gesetze mehr oder weniger eine bestimmte Theorie von dem allgemeinen Wesen der Natur zu liegen scheint, so darf man es doch mit diesem Ausdruck so genau nicht nehmen. Wenn also z. B. nach dem Gesetze der Schwere alle Körper sich anziehen in dem geraden Verhältniß ihrer Masse und dem umgekehrten Verhältniß ihrer Entfernung, so bemerkt doch Newton ausdrücklich, daß die Anziehung hier nicht im physischen, sondern nur im mathematischen Sinne zu nehmen sey. In diesem Gesetze soll also nicht behauptet werden, daß die Körper sich wirklich anziehen; vielmehr bleibt immer die Möglichkeit bestehen, daß diese Anziehung nur eine scheinbare, in Wirklichkeit, nach ihren physischen Ursachen

dagegen ein Stoß sey. Ebenso will auch das Gesetz der magnetischen oder electrischen Polarität nicht über die Existenz eines dem Köper immanenten wesentlichen Gegensatzes irgendwie entscheiden, sondern läßt auch eine Erklärung offen, welche einen solchen innern Gegensatz durchaus leugnet. Erst indem die Empirie nach den Ursachen der Erscheinungen fragt, also vor Allem in den Hypothesen, zeigt es sich, in wie weit sie der mechanischen Naturerscheinung zugethan ist. Am entschiedensten ist dies der Fall zur Zeit des Cartesius selbst. Der Grund hiervon liegt nicht etwa bloß in dem äußern Einfluß der Cartesischen Philosophie, sondern in der innern historischen Berechtigung, welche überhaupt der mechanischen Naturbetrachtung zuzugestehen ist. In allen allgemeinen Reflexionen über die Natur dieser Zeit bricht eine solche Betrachtung eben darum hervor, weil sie mit allen wesentlichen Elementen, mit der ganzen Stufe der geistigen Bildung auf das Engste zusammenhängt. Jedoch auch über die Zeit des Cartesius hinaus bis auf die Gegenwart herauf zeigt die Empirie die Neigung, alle Erscheinungen der Natur auf rein mechanische Processe zurückzuführen. Es entsteht diese Neigung schon dadurch, daß sie sich unmittelbar an den im Selbstbewußtseyn gegebenen Unterschied des Geistes von der Natur anlehnt. Der Geist wirft, indem er sich selbst weiß, die natürliche Welt aus sich heraus; bleiben wir bei diesem Proceß stehen, halten wir den Unterschied von Geist und Natur, der darin gesetzt ist, in seiner Einfachheit fest, so erscheint die Natur von aller, dem Geiste analogen Thätigkeit schlechthin verlassen. Wir sehen in der ganzen Natur immer nur das dem Geiste Entgegengesetzte. Ferner müssen wir aber auch weiter bedenken, daß der Mechanismus in allen Gestaltungen der Natur ein wesentliches Moment ist. Man ist also vollkommen im Rechte, wenn man überall nach einem mechanischen Processe sucht. Und zwar ist dieser Proceß der einfachste, er ist derjenige, welcher am wenigsten verborgene Elemente zu umfassen scheint. Um so größer ist die Versuchung, alle Erscheinungen auf ihn zurückzuführen und sie eben dadurch zu erklären. Man erhält eine Theorie einfach da-

durch, daß man eine bestimmte, nach ihrem Gesetze erkannte Erscheinung zum allgemeinen Princip erweitert.

Endlich aber entsteht eine constante Hinneigung der Empirie zur mechanischen Naturanschauung auch dadurch, daß die empirische Methode, sobald sie nicht in ihren wesentlichen Grenzen bleibt, sondern sich der Philosophie principiell entgegensetzt, nothwendig zum Materialismus hinführt. Das Allgemeine, welches nur durch die Induction gefunden ist, ist dadurch noch nicht als Energie, als innere selbstständige Thätigkeit gesetzt. Im Gegentheil: dasselbe erscheint als bedingt durch die besondern Erscheinungen, als abhängig von ihnen, als ihr Produkt. Verwerfen wir nun jeden Versuch, das Allgemeine seiner innern Nothwendigkeit nach zu erkennen, so halten wir es in dieser Abhängigkeit, in dieser innern Ohnmacht fest. Nur das Einzelne also, die einzelnen sinnlichen Dinge, die materielle Aeußerlichkeit ist das Wirkliche; jede Selbstbestimmung, welche diese Aeußerlichkeit durchdringt, überwindet, zusammenfaßt, erscheint als eine unberechtigte Annahme. Es war vor Allem die französische Philosophie, welche diese Consequenz des Empirismus zog. In der Cartesischen Anschauung tritt der Geist als eine selbstständige Substanz der Materie gegenüber; in dem Materialismus ist die materielle Welt und ihre verschiedenen Combinationen das einzig Existirende. Wie kann ich irgend eine Gestalt der Natur als beseelt, als eine organische, alle ihre Theile zusammenfassende Einheit gelten lassen, wenn ich jede sich in sich abschließende, thätige Allgemeinheit leugne? Der Organismus ist so immer nur der äußere Complex seiner einzelnen Theile, und ähnlich muß ich durch die ganze Natur hindurch die Tendenz verfolgen, alle Erscheinungen in atomistische, sich einander äußerlich bedingende Elemente aufzulösen. Materialistische und mechanische Naturanschauung sind daher nicht wesentlich verschieden. Alles mechanisch erklären heißt nichts Anderes als überall die Selbstbestimmung, die innere Thätigkeit leugnen.

Neben diesen zu mechanischen Hypothesen hintreibenden Momenten tritt nun aber von der andern Seite die Thatsache der

verschiedenen, durch Beobachtung gefundenen Gesetze, welche den empirischen Naturforscher um so mehr von einer consequenten Durchführung mechanischer Principien abführen, je weniger er überhaupt geneigt ist, auf eine philosophische Untersuchung über das allgemeine Wesen der Natur einzugehen. Allerdings enthält das Gesetz noch keine Theorie. Es nimmt die Erscheinung unmittelbar auf und bestimmt nur ihren constanten Verlauf. Allein um die verschiedenen Erscheinungen mit ihren Gesetzen auf einen rein mechanischen Proceß zurückzuführen, dazu sind mehr oder weniger complicirte Hypothesen nothwendig. Nicht alle Erscheinungen fügen sich mit gleicher Leichtigkeit einer mechanischen Erklärung. Nur wenn man mit einer solchen principiellen Entschiedenheit wie Cartesius die räumliche Ausdehnung als das allgemeine Wesen der Natur festhält, verliert man den Muth nicht, immer neue Hypothesen zu ersinnen, um jeden Schein einer dem Geiste analogen Thätigkeit aus der Natur herauszubringen. Der empirische Naturforscher ist daher sehr bald geneigt, der Natur eine solche Thätigkeit zuzugestehen, ohne aber damit dem Principe nach die mechanische Naturanschauung anzugreifen. Vor Allem ist es hier die Kategorie der Kraft, durch welche man diese Thätigkeit der Materie auszudrücken pflegt. Keine Kategorie spielt eine so wichtige Rolle in der neuern Naturwissenschaft als eben diese. Sie tritt in den mannigfachsten Wendungen auf, man definirt sie in sehr verschiedener Weise, man urgirt ausdrücklich, daß in der wirklichen Erkenntniß der Natur eigentlich nichts mit ihr anzufangen sey, aber trotz dem wirft man sie nicht fort, sondern nimmt immer wieder ihre Hülfe in Anspruch. Es würde uns von unserer nächstliegenden Frage zu weit abführen, wollten wir diese Definitionen des Wortes Kraft in ihren verschiedenen Nüancen verfolgen. Bisweilen soll die Kraft nichts weiter seyn, als die unbekannte Ursache einer Erscheinung im Allgemeinen. Damit enthielte sie nur ein Postulat für das subjective Erkennen. Die Erscheinung und das Gesetz derselben ist uns bekannt; hiermit begnügen wir uns aber nicht, sondern wir fragen nach der Ursache. Eben diese nennen wir Kraft, ohne dadurch über ihr

Wesen irgend Etwas bestimmen zu wollen. Fänden wir also die gesuchte Ursache, so würde der Ausdruck Kraft bei Seite geworfen. Die Kraft ist immer nur die unbekannte, nicht die bekannte Ursache. Hieran knüpft sich dann aber wohl sogleich die Behauptung, daß das eigentliche Wesen der Kraft überhaupt nicht zu erkennen sey. Die Kräfte sind und bleiben die unbekannten Ursachen der Erscheinungen, das Innere der Dinge, welches sich nie als solches offenbart, von dessen objectiver Existenz wir aber trotz dem überzeugt sind. Schon dadurch aber, daß ich die gesuchte, unbekannte Ursache Kraft nenne, lasse ich das eigenthümliche Wesen dieser Ursache nicht mehr vollkommen im Unbestimmten. Ich stelle es mir wenigstens als ein kräftiges, thätiges vor, nicht als eine träge, materielle Masse. Die Kräfte sind also nicht mehr die Ursachen überhaupt, sondern die der körperlichen Erscheinung zu Grunde liegenden unkörperlichen Ursachen, also ein Ideelles, welches trotz seines specifischen Unterschieds von der Materie in seiner Wirksamkeit mit dieser doch in irgend eine Beziehung tritt. Was nun ferner den Inhalt der Kraft betrifft, so gewinnt man diesen bisweilen wohl einfach dadurch, daß man alle constanten Elemente der Erscheinung ohne weitere Auswahl in die Kraft aufnimmt. Dadurch erhält man natürlich eine Menge von verschiedenen Kräften, von denen jede in sich selbst ein mehr oder weniger vielfaches, complicirtes ist. Besonders wenn die Kraft nur die unbekannte Ursache der Erscheinung seyn soll, so hat es weiter kein Bedenken, ihr in dieser bequemsten Weise ihren eigenthümlichen Inhalt anzuweisen. Indem man aber weiter die Erscheinungen in ihre einzelnen Elemente zerlegt, sie auf allgemeine Unterschiede zurückzuführen sucht, so schränkt sich dadurch auch die Menge der verschiedenen Kräfte ein. Vor Allem sind es hier die Kräfte der Anziehung und Abstoßung, welche wohl als die Fundamentalkräfte angesehen werden, als diejenigen, welche durch ihre verschiedenen Modificationen und Combinationen alle constanten Unterschiede der Erscheinungen hervorbringen.

Gleichviel aber, welchen bestimmten Inhalt wir den ver-

schiedenen Kräften geben mögen, schon durch die Einführung der Kraft überhaupt hat die Natur aufgehört, ihrem Wesen nach nichts weiter zu seyn als räumliche Ausdehnung. Zu dieser räumlichen Ausdehnung ist ein Moment hinzugetreten, welches das Gegentheil der materiellen Aeußerlichkeit ausdrückt, nämlich das Moment der Thätigkeit, der Immaterialität, der Idealität. Natur und Geist stehen also nicht mehr als schlechthin entgegengesetzte einander gegenüber. Eben die der ganzen Natur immanente Thätigkeit ist ein dem Geiste Analoges, ist, wenn nicht die vollendete, doch die beginnende Freiheit, Selbstbestimmung.

Vor Allem entsteht nun hiermit die Aufgabe, diese beiden entgegengesetzten Elemente — das Räumliche, Materielle und das Thätige, Ideelle — in eine wesentliche innere Beziehung zu setzen. Lasse ich beide Elemente ihrer wesentlichen Bestimmtheit nach auseinanderfallen, d. h. fasse ich jedes ohne allen innern Zusammenhang mit dem andern, so ist ihr Zusammenseyn ein durchaus wunderbares, in sich selbst unmögliches Factum. Bisweilen legt man wohl die Kraft der Materie als ein Prädicat bei. Man sagt: die Materie hat eine Kraft. Ist aber die Materie nur die räumliche Ausdehnung, so ist sie wesentlich das Kraftlose, schlechthin Unthätige. Von diesem Kraftlosen doch zu sagen, es habe eine Kraft, ist eine durchaus sinnlose Behauptung. Auch ist nichts damit gewonnen, wenn ich mich dem äußerlichen Anhaften der Kraft an die Materie bloß dadurch widersetze, daß ich sage, die Materie sey an und für sich nicht kraftlos, sondern durch und durch und an jedem Punkte zugleich thätig, wirkend. Hiermit ist immer nur die Forderung ausgesprochen, jene entgegengesetzten Elemente nicht nebeneinander liegen zu lassen; erfüllt ist aber diese Forderung erst dann, wenn ich an dem Begriffe der materiellen Aeußerlichkeit selbst die wesentliche Beziehung zur Thätigkeit nachgewiesen. Was ist denn eigentlich die Materie, die als solche auch kräftig seyn soll? Ihre Räumlichkeit spreche ich ihr damit nicht ab, d. h. ich lasse sie nicht aufgehen in die einfache ideelle Thätigkeit; sie bleibt vielmehr auch als thätige doch unthätig, trotz aller ihrer Kraft doch kraftlos. Ich habe

also immer diese beiden entgegengesetzten Elemente, und zu ihrer innern Vermittelung ist durchaus noch nichts geschehen. Das Moment der Thätigkeit habe ich zu der trägen Materie nur hinzugenommen, weil ich ohne dasselbe die Erscheinungen nicht zu erklären vermag; an der Materie im Allgemeinen, an dem Begriffe der Materie aber habe ich dasselbe nicht entdeckt. Diese innere Beziehungslosigkeit der Materie zur Thätigkeit fällt nun nothwendig auch auf diese letztere zurück. Die Thätigkeit erscheint damit ohne besondern, bestimmten Wirkungskreis; sie bleibt in sich selbst haften, hat sich nur selbst zum Gegenstande. Auch hier ist es nun freilich wieder eine leichte Sache, der Thätigkeit einen bestimmten Inhalt, eine bestimmte Richtung anzuweisen. Ich kann sagen: es giebt eine Thätigkeit, welche die Atome von einander entfernt oder zu einander hintreibt oder auch zu einem Ganzen ordnet u. s. w. Hierdurch gewinnt die Thätigkeit einen bestimmten Connex mit der Materie; sie wird selbst eine räumliche, äußerliche, natürliche. Allein damit habe ich doch offenbar die Schwierigkeiten, die hier zu lösen sind, nur übersehen, nur bei Seite geschoben. Wie kommt denn die Thätigkeit dazu, sich überhaupt mit der Aeußerlichkeit einzulassen, da sie ihrem allgemeinen Wesen nach nur die Abstraction von dieser Aeußerlichkeit ist, also nur das Setzen ihrer selbst, nur die einfache Verdoppelung in sich?

Gegensätze, Widersprüche zu lösen, ist überhaupt die wesentliche Aufgabe des Denkens. An diese knüpft es an, diese sind für dasselbe das Treibende, in Bewegung Setzende, zur Thätigkeit Anspornende. Durch die ganze Natur hindurch haben wir nach der entwickelten Vorstellung einen ganz ähnlichen Gegensatz wie im Menschen. Wie der Mensch Körper und Geist zugleich ist, so giebt es auch in der Natur keine Gestalt, welche nicht beide Elemente, die materielle Aeußerlichkeit und die ideelle Thätigkeit, umfaßte. Will ich den Menschen erkennen, so muß ich vor Allem eben diese Einheit von Geist und Körper zu erkennen suchen. Stelle ich beide Seiten, beide Erscheinungen seines Wesens nur neben einander, bleibe ich bei diesem Dualis-

mus, den ich mit aus der Beobachtung des Menschen abstrahirt habe, stehen, ohne nach einer Auflösung desselben zu fragen, so zeige ich dadurch auf das Offenbarste meine Gedankenschwäche. Denn eben durch jenen Dualismus wird der Mensch für das Denken zu einem Wunder. Er erscheint als eine Einheit von sich ausschließenden Gegensätzen, als eine äußere Verbindung zweier Substanzen, die schlechthin nichts mit einander zu thun haben, die ohne alle innere Beziehung zu einander doch in constanter, gesetzlicher Weise sich in einem Individuum zusammenfinden. Erst dann, wenn sich meine Erkenntniß auf die Auflösung dieser Widersprüche bezieht, bringt sie von der äußern Oberfläche zum innern Wesen des Menschen vor. Ganz ebenso ist auch die Anerkennung, daß die Natur außer dem materiellen Daseyn auch ideelle, dem Geiste analoge Potenzen umfaßt, nur das Stehenbleiben vor einem unaufgelösten Räthsel. Ohne Zweifel ist schon viel gewonnen, wenn das Denken sich ausdrücklich und mit Bewußtseyn auf diesen Dualismus hinwendet. Denn es hat damit den Kern der Sache berührt, hat sich die Aufgabe ausgewählt, welche, wenn es sich wirklich um die Erkenntniß des Wesens handelt, die wichtigste von allen ist.

Ebenso wie das allgemeine Wesen der Natur in allen Gestaltungen der Natur gegenwärtig, erst in diesen und dem ganzen Reichthum ihrer Unterschiede zur Wirklichkeit kommt, ebenso wird auch unsere Erkenntniß dieses Wesens erst dadurch eine bestimmte, concrete, anschauliche, daß wir auf jene besondren Gestaltungen eingehen und sie auf das allgemeine Wesen zurückführen. Wir können uns also nicht darüber wundern, wenn die Aufgabe, welche wir uns gestellt haben, nämlich das Wesen der Natur im Allgemeinen uns zum Bewußtseyn zu bringen, für erst nur in einer abstracten Gestalt gelöst werden kann. Auch hier aber wird es vor Allem auf die Lösung des Gegensatzes ankommen, auf den uns unsere bisherigen Betrachtungen hingeführt. Wir haben diesen Gegensatz bezeichnet als den des Materiellen und Ideellen, der trägen räumlichen Ausdehnung und der Thätigkeit. Gehen wir zunächst von dem Ideellen aus, so ist dieses so lange ein in

sich selbst abstractes, unausgeführtes, als es nicht in die materielle Aeußerlichkeit eindringt und diese überwindet. Das Ideelle soll Thätigkeit seyn, Energie, Selbstbestimmung. Diese ist aber offenbar erst dann eine wirkliche, wenn sie nicht als eine unmittelbar gegebene gefaßt wird, sondern als Product ihrer selbst, d. h. wenn sie an und für sich der Proceß ist, sich in jedem Momente zu erzeugen, also durch ihre eigne Thätigkeit aus ihrem Nichtseyn zu werden. Daher ist der Gedanke einer fürsichseyenden, der materiellen Aeußerlichkeit ursprünglich entgegengesetzten, und diese von außen angreifenden Idealität ein einseitiger, und sich selbst widersprechender Gedanke. Ist das Materielle als eine selbstständige Substanz einmal neben das Ideelle gestellt, so ist es auch der Gewalt dieses Ideellen entnommen. Im Grunde ist aber das Ideelle, welches die räumliche Aeußerlichkeit außer sich hat, selbst schon in diese Aeußerlichkeit verflochten, es existirt in derselben Sphäre, ist selbst nur in unserer Vorstellung frei von ihr, an und für sich aber der leere Raum, ein Theil der allgemeinen räumlichen Ausdehnung. Wir müssen also, wollen wir die wirkliche, sich ausführende Idealität denken, eben das Moment, welches ihr entgegengesetzt seyn soll, in ihr eignes Wesen aufnehmen. Die materielle Aeußerlichkeit ist nicht eine andere Substanz, sondern die eigne Aeußerlichkeit des Ideellen selbst, an der sie sich verwirklicht.

Zu einem ähnlichen Resultate gelangen wir, wenn wir von der andern Seite des Gegensatzes ausgehen, nämlich von der Materie. Diese soll die träge Aeußerlichkeit seyn ohne innere Thätigkeit und Energie. Damit liegt es aber auch unmittelbar in ihrem Begriffe, als ein unselbstständiges gesetzt, von der Idealität durchdrungen, überwunden zu werden. Fassen wir daher die Materie als eine besondere Substanz, welche alles Geistige ausschließt, und daher nur von außen d. h. nur durch die Materie selbst in Bewegung gesetzt werden kann, so ist auch dies ein einseitiger, in sich widersprechender Gedanke, eben darum, weil gerade durch dieses Fürsichseyn, durch diese Selbstständigkeit die Materie zum Gegentheil von dem wird, was sie seyn soll.

Sie wird zur ausschließenden Thätigkeit, zur innern Energie. Wenn wir wirklich aus dem einzelnen Körper Alles herauswerfen, was irgend ein Streben, irgend eine Thätigkeit ausdrückt, so hebt sich derselbe gar nicht aus der allgemeinen Ausdehnung heraus. Er bleibt vielmehr als ein verschwindendes Moment in ihr haften, ist ein Prädicat, ein Modus der allgemeinen Substanz. Ebenso haben wir nun aber auch aus dieser allgemeinen Ausdehnung jeden Schein der Thätigkeit zu entfernen, um sie zur reinen, nur mit sich selbst erfüllten Materie zu machen. Dadurch verliert diese aber auch die Energie, ihre Theile zusammenzuhalten. Sie fällt immer wieder in ihre eigne Aeußerlichkeit auseinander d. h. weder das Einzelne noch das Allgemeine hat eine objecive Existenz. Allerdings sieht es so aus, als hätten wir der materiellen Welt eine unzweifelhafte objective Existenz zugestanden, wenn wir dieselbe der geistigen Thätigkeit entgegensetzen. Es scheint für sie vollkommen indifferent, ob der Geist von ihr weiß oder nicht. Allein so leicht und einfach ist es nicht, zu objectiven Gedanken zu kommen, d. h. zu Gedanken, welche durch ihre Wahrheit sich von dem subjectiven Proceß loslösen, das Wesen der Erscheinung an und für sich ausdrücken. Auch die Materie ohne alle innere Thätigkeit ist ein solcher Gedanke ohne objective Wahrheit. Gerade darum, weil sie nur das Seyende, die reine Aeußerlichkeit seyn soll, ist sie vielmehr nur meine subjective Vorstellung. Sie tritt gar nicht aus der Sphäre meines Gedankens heraus, hat gar nicht die Kraft einer selbstständigen Existenz, ist eben nichts weiter als der verunglückte Versuch meiner Reflexion, das was ich als ein Anderes empfinde auch als ein Selbstständiges außer mir hinzustellen. Eine solche objective Existenz gewinnt die Materie erst dadurch, daß sie an und für sich die Thätigkeit und Idealität, welche ich ihr abzusprechen versuche, in sich enthält. Damit ist sie aber auch nicht mehr die äußerliche träge Ausdehnung, sondern eben der Proceß, diese ihre Aeußerlichkeit selbst aufzuheben, sich zusammenzufassen, sich zu idealisiren, zu vergeistigen.

Beide Seiten des Gegensatzes, das Ideelle wie das Ma-

terielle, weisen also absolut auf einander hin. Sie sind nur in ihrer inneren Beziehung das was sie seyn sollen, sind nur die verschiedenen Seiten, Momente ein und desselben objectiven Processes, nämlich der concreten, wahrhaft wirklichen, sich selbst ausführenden Idealität.

Innerhalb der Natur erscheint die Idealität in ihrer höchsten Gestalt als der beseelte thierische Organismus. Der Seele pflegt man, um sie vom Körper zu unterscheiden, vorzugsweise die Prädicate der Einfachheit und Immaterialität beizulegen, zu welchen negativen Bestimmungen dann das positive Moment der Empfindung hinzutritt. Einfach, immateriell ist die Seele, weil sie nicht wie der Körper getheilt werden kann, nicht räumlich ausgedehnt ist, somit auch nicht von außen, wie der Körper, gestoßen, in Bewegung gesetzt wird. Hiermit wäre die Seele im Grunde noch nichts Anderes als der mathematische Punkt, ein schlechthin verschwindendes Moment des Raumes, der Anfang und das Ende der Linie, welche ebenso nur in der Fläche wie diese in dem abgeschlossenen Körper zur Existenz kommt. Eine reale Einfachheit ist jedoch nicht bloß die Abstraction von der äußerlichen, theilbaren Ausdehnung, sondern vielmehr die in sie eingehende, sie überwindende Negation derselben. Betrachten wir den thierischen Organismus als einen absoluten Zusammenhang aller seiner Glieder, in welchem jedes durch seine besondere Function in alle andern eingreift, so ist er troß seiner äußerlichen Theilbarkeit doch ein untheilbares Ganzes, troß seiner Materialität doch immateriell. Eben diese der äußerlichen Vielheit immanente, sie zur Untheilbarkeit zusammenfassende Einfachheit ist eine wirkliche, concrete Idealität. Sie allein ist auch in positiven Sinne immateriell. Wahrhaft immateriell ist nur dasjenige, was an der Materie selbst diese Negation vollzieht, was aus der Materie ein Immaterielles macht, also der Act der Immaterialisirung, welcher in jedem Momente sich mitten in der Materie selbst durchführt, ihr ununterbrochen ihre Unselbstständigkeit, ihre Nichtigkeit beweist. Eben diese thätige, energische, sich als Subject setzende Einfachheit und Immaterialität ist der Pro-

ceß der Empfindung, ist Seele. Es ist ein durchaus schiefer Ausdruck, wenn man sagt: die Seele ist ein Etwas, welches Empfindung hat. Das heißt eigentlich: die Seele ist ein Empfindungsloses, welches empfindet. Die Seele ist vielmehr der Act des Empfindens selbst, das empfindende Subject, und sie ist dies nur dadurch, daß sie sich mitten durch die materielle Aeußerlichkeit hindurcharbeitet, in jedem Momente die theilbare Körperlichkeit zu einem gegliederten, untheilbaren Ganzen aufhebt. Die Seele ohne Körper wäre ein Ideelles ohne Realität, eine träge, unthätige Thätigkeit. Ebenso ist aber auch der Organismus, der sich wirklich zur subjectiven Einfachheit in sich abschließt, ganz undenkbar ohne Seele. Denn er ist durch und durch und an jedem Punkte immaterialisirt. Jeder Theil des Körpers ist als Glied von seiner mechanischen Aeußerlichkeit befreit, ist ein Moment in dem Processe des Ganzen, ragt durch seine in das Ganze eingreifende Function über seine räumliche Beschränktheit, über den Ort, den er unmittelbar einnimmt, hinaus und ist eben dadurch die Erscheinung, das Daseyn der Seele.

Der Begriff der concreten Idealität, wie wir ihn im Vorigen zu entwickeln versuchten, umfaßt aber zunächst alles Wirkliche, insofern es die Elemente der materiellen Aeußerlichkeit und der ideellen Thätigkeit enthält, in sich. Also auch der Mensch als Einheit des Geistes und des organischen Leibes ist diesem Begriffe unterzuordnen. Der Unterschied zwischen Natur und Geist, wie ihn die gebildete Vorstellung besitzt, ist nicht aus einer wissenschaftlichen Betrachtung des Wirklichen entstanden, sondern aus der Beobachtung von einzelnen, besonders praktisch wichtigen Momenten. Das Selbstbewußtseyn und der freie Wille sind vor Allem die Erscheinungen, an welche die Vorstellung sich anlehnt, um sich den specifischen Unterschied des Geistes von der Natur zum Bewußtseyn zu bringen. Und wie gerade diese Erscheinungen eine Befreiung des Geistes von seinem körperlichen Seyn, ein Entgegensetzen gegen dasselbe ausdrücken, so pflegt denn auch die Vorstellung den Geist mit dem Organismus nur in eine sehr äußerliche Beziehung zu setzen. Daß der Geist nicht ohne den

Körper existiren könne, ist eine Behauptung, welche man nicht leicht, ohne Anstoß zu erregen, aussprechen kann. Trotz dem wird es Niemand zu leugnen wagen, daß für jetzt wenigstens der menschliche Geist in dem engsten Zusammenhang mit dem Körper steht. Durch diese unbestimmte Vorstellung von der Beziehung des Geistes zum Körper wird nun offenbar auch der Unterschied zwischen Geist und Natur ein schwankender. Man weiß nämlich nicht, wozu man den menschlichen Organismus eigentlich rechnen soll. Als materiell gehört er freilich der Natur an; sieht man aber auf seinen engen Zusammenhang mit dem Geiste, so scheint er, wenn auch nicht selbst als Geist, doch wenigstens als Daseyn des Geistes betrachtet werden zu müssen. Sehen wir ab von diesen schwankenden Vorstellungen, so ist der Mensch im Allgemeinen die Gestalt der Wirklichkeit, in welcher die Idealität auch die dem thierischen Leben wesentliche Aeußerlichkeit der festen Gattungsunterschiede aufhebt und dadurch als solche, in der Gestalt ihrer selbst, als von der Materie freie Innerlichkeit hervortritt. Der menschliche Organismus ist eben darum nicht bloß Seele, sondern Geist, weil er alle wesentlichen Unterschiede des thierischen Körpers zur Allgemeinheit in sich zusammenfaßt. Das Charakteristische dagegen aller Gestalten der Natur im eigentlichen Sinne ist die noch unvollendete Wirklichkeit der Idealität. Keine Gestalt der Natur ist Ich, Selbstbewußtseyn. Mag auch in allen Erscheinungen der Natur die ideelle Thätigkeit enthalten seyn, nirgends erreicht sie die Form der innern geistigen Allgemeinheit. Sie bleibt als bewußtlos in der Aeußerlichkeit befangen, sie bleibt außer sich selbst. Das Selbstbewußtseyn ist die Erscheinung des Sieges, welchen die Idealität über die materielle Aeußerlichkeit gewonnen. Eben dieser ist die nothwendige Bedingung des Sichselbstunterscheidens von der objectiven Welt, der Trennung, welche der Geist zwischen sich und allem Natürlichen vornimmt.

Ueber eine Monadologie als Grundlage der Ethik.

Ein Sendschreiben an J. H. Fichte

von H. M. Chalybäus.

In der Vorrede zum zweiten Bande Ihres Systems der Ethik, wo Sie auch meine kürzlich erschienene „speculative Ethik" einer besondern Berücksichtigung und Beurtheilung unterwerfen, fordern Sie unter Anderm Diejenigen auf, „welche bei sonstiger Uebereinstimmung mit Ihren Ansichten an Ihrer Monadenlehre noch immer Anstoß nehmen", diese von neuem zu prüfen und zu beurtheilen. Da Sie Sich hierbei namentlich auf mich beziehen, die Sache an und für sich selbst von Wichtigkeit ist, und neuerlich auch Andere, dem Pantheismus der Identitätssysteme gegenüber, aus ethischen und religiösen Gründen sich bewogen gefunden haben zu einer den Monadologien Leibnizens oder Herbarts analogen Ansicht zurückzukehren, so glaube ich diesen Streitpunct füglich wieder aufnehmen zu dürfen, wenn auch mit wenig Hoffnung, daß wir beide uns darüber vereinigen werden, doch in der Absicht die Sache selbst mehr in's Licht zu bringen; denn jene schwindet mir in dem Maße als sich immer deutlicher zeigt, daß wir ganz verschiedene, in gewissem Sinne sogar entgegengesetzte Methoden befolgen, wobei es nicht fehlen kann, daß auch die Resultate keinesweges so sehr übereinstimmen, wie Sie sagen und ich gern glauben möchte. Schon die erste Abtheilung Ihres ethischen Systems giebt Zeugniß dagegen. — Ihre Ethik ist oder wird, wenn sie sich in der weiteren Ausführung nur einigermaßen consequent bleibt, meiner Ansicht nach eine das Moment der Egoität und des Rechts so sehr verläugnende abstracte Liebeslehre, wie kaum eine andere seit der Anweisung zum „seeligen Leben" von einem Philosophen aufgestellt worden ist; sie treibt die „Entselbstung" des persönlichen Ichs so sehr auf die Spitze, daß sie nicht genug wiederholen kann, wie hierin allein

alles Ethische liege, — so sehr, daß sie es sogar wagt, das Recht überhaupt für nichts Sittliches zu erklären (S. 266.), sondern nur die Liebe und das Wohlwollen für sittlich gelten läßt. Daß hiermit die Persönlichkeit, die Sie doch früher dem Hegelschen System gegenüber so standhaft vertheidigt haben, in die Gefahr völliger Auflösung gebracht, daß durch eine solche Ethik zurückgenommen wird, was Sie vorher in der Ontologie durch Ihre Monadenlehre begründen zu müssen und festgestellt zu haben glauben, dieß, dünkt mich, muß sich jedem Leser Ihrer Ethik aufdrängen; ich wenigstens muß bekennen, daß ich mich allerdings nunmehr völlig enttäuscht sehe, wenn ich, gestützt auf jene Prämissen Ihrer früheren Lehre, eher ein zu strenges Festhalten an der Rechtspersönlichkeit zum Nachtheil der Liebe, als eine so abstracte Herrschaft dieser letzteren mir versehen hatte.

Wie viel mir selbst die „positive Liebe" gelte, brauche ich nicht zu versichern, da ich, so viel ich weiß, der Erste war, der ihr nicht nur eine Stelle unter den metaphysischen Kategorien zu vindiciren, sondern sie sogar, sofern sie, richtig verstanden, mit dem Begriff des vollendeten Willens und der absoluten Freiheit zusammenfällt, zum Realprincip der ganzen Philosophie zu erheben versucht habe. Freilich schon damals wandelte mich einige Besorgniß an, man werde nach wie vor bei verkehrten und mangelhaften Begriffen der Liebe bleiben, im mißverstandenen Eifer die Egoität, dieses negative aber nicht nicht seyn sollende Moment der Liebe, bis zur Entselbstung des liebenden Subjects untergehen lassen und darüber in alle die Consequenzen zurückfallen, welche seit dem ersten Auftreten jenes Princips des Wohlwollens und der Liebe bei den englischen Moralisten, diese Lehre dem dialectischen Rückschlag in den Egoismus preisgegeben haben. „An diesem Puncte hängt wesentlich mein ganzes System", schrieb ich (Wissenschaftsl. S. 297.) in klarer Voraussicht dessen, was nun, wenn irgendwo, in Ihrer Ethik jetzt auf's Entschiedenste erfolgt ist. Vielleicht kann der Unterschied unserer beiderseitigen ethischen Grundbegriffe nicht treffender bezeichnet werden, als damit, daß Sie die individuelle

Selbstständigkeit und Freiheit an den ontologischen Begriff der Monade, ich dagegen an den ethischen der Persönlichkeit und Egoität knüpfe. Was den Begriff der Liebe betrifft, so waltet bei Ihnen wie bei vielen Anderen, meiner Ansicht nach, immer noch dieselbe Täuschung, als ob das Subject in der Liebe, wenn sie recht und rein und ganz und gar Liebe seyn soll, sich völlig „entselbsten" müsse, damit jeder Rest von Egoität als ein trüber, giftiger Rückstand von Selbstsucht hinausgeworfen, das Subject ganz und gar in Demuth aufgelöst werde, sich völlig rückhaltslos an das geliebte Object hingebe, hinopfere, hinstürze und in ihm untergehe, um — was freilich hinzuzusetzen nicht vergessen wird — sich in ihm selbst wiederzugewinnen! Diese personificirte Dialectik des Widerspruchs, der ewig hin- und widerschlagenden gegenseitigen Selbstvernichtung war eben Hegels Erfindung, auch er nannte sie „Liebe" und sie blieb die Seele seines Systems — bei ihm, der Alles in den ewigen Proceß auflöste, völlig consequent — für uns aber, die wir die Persönlichkeit der individuellen Geister ebenso wie die der Gottheit festhalten wollen, ein principieller sophistischer Widerspruch. Hätten Sie, Verehrtester, im ersten Bande Ihrer Ethik, in der Geschichte, wie es die Zeitfolge forderte, zuerst die englische von Hobbes an bis auf die Moralisten und Deisten herab abgehandelt, und dann die deutsche Philosophie mit Leibniz darauf folgen und sich jenen entgegensetzen lassen, so würde in's hellste Licht getreten seyn, wie jenes Princip der englischen Moralphilosophie, das abstracte „Wohlwollen", eben deshalb umschlagen und zu Grunde gehen mußte, weil es ihm an dem Rechts- und Persönlichkeitsmoment, überhaupt an einer durchgeführten Rechtsphilosophie fehlte, und wie dagegen die deutsche Philosophie gerade mit diesem ihrem eigenthümlichen Verdienst hervortritt, daß Leibniz, der, von Haus aus juristisch gebildet, sein System selbst eigentlich und zuerst lieber von der prästabilirten Harmonie als von der Monadologie ein System des „Harmonismus" benannt wissen wollte, dasselbe durch und durch auf die Kategorie der gesetzlichen Nothwendigkeit begründete.

Doch dieß führt mich zurück auf Ihre Monadologie, und auf diese will ich mich für heute beschränken, so viel Anlaß ich auch sonst noch von Ihrer Vorrede und der ganzen ersten Abtheilung Ihres Systems zu Entgegnungen nehmen könnte. Wenn ich die Abstractheit der Liebeslehre als das bezeichnen zu müssen glaube, was Ihre Ethik in materieller Hinsicht vor andern Eigenthümliches und zu andern Ethiken Gegensätzliches hat, so kann Ihre Monadenlehre als das formale Eigenthümliche derselben angesehen werden, sofern Sie Sich nämlich dieser Lehre zur Begründung und ontologischen Prämisse für Ihr ethisches System bedienen. Wäre die Monadenlehre, wie Sie glauben, schon an und für sich eine evidente ontologische oder metaphysische Nothwendigkeit und Wahrheit, so würde sich allerdings auch die Ethik nach ihr richten, ihr wenigstens in keinem Puncte widersprechen, sich vielmehr eigenthümlich darnach gestalten müssen, falls überhaupt Consequenz im ganzen System herrschte. Bei solcher Consequenz aber, behauptete ich oben und schon in meiner Ethik (I. S. 170.), könne, abgesehen von den theologischen Bedenken, nur eine abstracte Rechts- und Gesetzmoral herauskommen, während Sie doch im Gegentheil eine abstracte Liebeslehre darauf gründen. Das ist der Differenzpunkt. Bei dem großen Gewicht, das Sie auf diese Begründung legen, und bei der Entschiedenheit, mit der Sie bei jeder Gelegenheit hervorheben, daß sich gar keine Ethik vollständig und befriedigend durchführen lasse außer auf diesem Grunde, fragt es sich vor allen Dingen, was für einen Begriff Sie mit Ihren Monaden verbinden. Daß dieser von dem der Leibnizischen Monaden ebenso wie von den Herbartischen Realen ganz verschieden ist, und worin diese Verschiedenheit besteht, setze ich als bekannt voraus, und wem es nicht bekannt seyn sollte, dem wird es sich im weiteren Verlauf dieser Besprechung von selbst deutlich ergeben. Ferner fragt sich, ob, Ihrer Ansicht nach, das Princip der Ethik in der Monadologie selbst liege, oder ob diese nur die negative Bedingung, die conditio sine qua non, das nothwendige Mittel für dieselbe sey. Ich glaube in Ihrem Sinne jetzt das Letztere an-

nehmen zu müssen, da Sie ausdrücklich als positives Princip die Liebe an die Spitze stellen; und hierin scheint von neuem die Möglichkeit aufzuleuchten, daß wir uns vereinigen und durch Verständigung die Sache selbst aufklären können; denn auch ich halte dafür, daß ohne einen gewissen Monadismus weder die Metaphysik abzuschließen noch die Ethik anzufangen ist; aber sofort zeigt sich auch wieder, daß wir über den Begriff der Monade nicht einig sind, sofern Sie denselben, wie es scheint, viel weiter über das Gebiet der Natur, wenigstens der organischen, ausdehnen, während ich ihn lediglich auf das denkende Ich beschränke und behaupte, es giebt weiter nichts im strengen Sinne Monadisches als eben nur den Geist, sofern er denkendes, sich rein in sich selbst bestimmendes und selbstbewußt sich in sich reflectirendes Subject=Object ist. Sie dagegen legen die Monadicität schon in das substantielle Moment an und für sich, welches zwar auch den Geistern immanent ist, aber auch wohl abgesehen von dem Denken, metaphysisch als Substanzen für sich existiren könne, z. B. als Keime der organischen Wesen. Sie sprechen — und das ist hier die Hauptsache, welche in Betracht kommt — von „Urpositionen und Monaden" als von etwas Realem, von einer „Natur" in Gott schon vor der Weltschöpfung, von ewigen realen Bestimmtheiten, Individualitäten dieser positiven Substanzen, aus welchen sich, wenn sie von Gott zu eigner Thätigkeit angeregt oder entlassen werden, alle angestammten Kräfte frei, und in den menschlichen Monaden speciell zum selbstbewußten Denken entwickeln. Indem Sie hiermit die Einzelheit, das Anundfürsichseyn und die Monadicität der individuellen Substanzen schon in der Ontologie auf's äußerste verfestigen und verewigen, und, wie es scheint, hierdurch schon im Voraus allem Pantheismus radical zuvorgekommen zu seyn glauben, wird es (mir wenigstens) von der andern Seite ganz unbegreiflich, wie am Ende und auf der Höhe des ethischen Processes eben diese Wesen doch wieder ganz und gar „entselbstet", lediglich von Gottes Kraft und Geist durchhaucht und „begeistert" seyn sollen und seyn können. Die Ethik scheint aufzulösen, was die Metaphysik

gebunden hat, und somit jener Monadenlehre ebensowenig das Wort zu reden, wie die speculative Theologie, von welcher aus schon vor mehreren Jahren Chr. H. Weiße in dem „Philosophischen Problem der Gegenwart“ S. 378 fgg. die gegründetsten Einwürfe dagegen erhoben hat, die Sie auch in Ihrer speculativen Theologie S. 293. nicht widerlegt, sondern vor denen Sie Sich, was den Hauptpunkt betrifft, in die Unerforschlichkeit des göttlichen Wesens mit der Bemerkung zurückgezogen haben, daß es „unentschieden bleiben müsse, auf welche ausdrückliche Weise Gott diese für uns substantiellen Wesenheiten mit sich vermittele, ob er sie als perennirende setze oder als flüssige in seine Einheit zurücknehme.“ In der That, wenn Ihnen dieß „ebenso gleichgiltig wie unbeantwortlich“ ist, so ist über Ihre Monaden nicht zu streiten. Denn sind sie nur „flüssige“ Bestimmungen, modi des denkenden göttlichen Geistes, deren Erhaltung mit einer continua creatio zusammenfällt, so bleibt von dem sonst gewöhnlichen Begriff der Monade kaum etwas übrig; würde aber Ernst gemacht mit der Unaufheblichkeit, Ewigkeit und „Unverwüstlichkeit“ dieser Urpositionen, so kann auch von keiner ersten und eigentlichen Schöpfung derselben die Rede seyn, und Gott selbst oder das Geistige in Gott ist und bleibt nur der ewige Ort und Ordner, der Demiurg dieser seiner „Natur“ in sich, wie er es, Ihrer Ansicht nach, in der wirklichen Welt ist. Es waltet hier eine Amphibolie des Begriffs der Monade, welche dem Vertheidiger immer die Möglichkeit offen läßt, sich, wenn der Gegner sie bei der einen Bedeutung faßt, auf die entgegengesetzte zu berufen, und dieser Umstand ist es, ich bekenne es offen, der mir wenig Hoffnung läßt, es in dieser Disputation weiter als zu einem bloßen Wortstreit zu bringen.

Einverstanden würde ich mich — um dieß gleich im Voraus zu sagen — mit Ihnen erklären können, wenn Sie bei der „Flüssigkeit“ und dem immerwährenden Setzen dieser Urbestimmungen in und vom absoluten Geiste bleiben wollten. Dann aber wären auch jene Monaden nichts als die phantasiemäßig anschaulichen Gedanken Gottes, und Gott „selbst“ nur der richtig und

concret (nicht abstract) von uns aufzufassende Geist; wir hätten aber weder ein Recht noch einen plausiblen Grund von einem besondern Leben im Sinne einer „realen" Natur oder Welt in ihm zu sprechen; das, was auch nach meiner Ansicht zu bekämpfen ist, wäre nur jener abstracte Begriff des Geistes, wie man ihn gewöhnlich versteht, wenn man von einem „reinen" Geist oder einem bloßen Denken spricht. Geist ist abgesehen von jeder äußerlichen Wirkungssphäre schon an und für sich und in sich selbst nicht ohne Substantialität, ätherische materia prima, Seele, nicht ohne dieses plastische Element, welches die passive, bestimmtwerdende Seite in seiner Selbstbestimmung ist, so daß zwar wohl der Begriff einer solchen an sich bestimmungsleeren, mit nichts als Expansibilität und Contractibilität ausgestatteten Materie (denn das sind eben die constitutiven Momente dieses Begriffs selber) für sich gedacht und gesetzt werden könnte, aber nicht (conversione simplici) auch ein reiner Geist ohne sie, eine bloße Formthätigkeit, actus purus. Gerade dieß, daß man den Geist (νοῦς) als solche abstracte Formthätigkeit fassen zu müssen glaubte und zum Theil noch glaubt, zeigt sich als logisch unmöglich; es wird doch immer eine Materie zugleich dialectisch mitgefordert, nur daß sie dann, wenn man einmal die Form einseitig für sich gesetzt hat, dualistisch auf die andere Seite tritt. Läßt man aber beide sich zur concreten Einheit durchdringen, so scheint es auf den ersten Anblick einerlei, ob man dieses Ganze ein reales oder ein ideelles, eine Welt oder einen Geist nenne (es scheint die Schelling'sche Identität des Realen und Ideellen im Absoluten zu seyn); bei näherer Erwägung jedoch wird sich alsbald zeigen, daß der Unterschied darin bestehe, ob man der Fülle der einzelnen endlichen Bestimmungen, diesem Inhalt als einzelnen von einander unterschiedlichen Dingen, relative Selbstständigkeit, Realität, Positivität, Monadicität, oder wie man sonst die wirkliche Existenz benennen will, beilegt, so daß für das all-einende Absolute nunmehr nur die Function jener Substanz, des formellen Inbegriffs, übrig bleibt, — oder ob man die Formthätigkeit, das Denken, Bestimmen selbst zum allein

Thätigen, die Inhaltsgebilde damit aber zu „flüssigen“ Erscheinungen völlig „entselbsten“, kurz zu bloßen Gedanken machen will, in welchem Falle dann das Ganze als der sich selbst denkende Geist dasteht. Das, was auch diesen bloßen Gedanken eine gewisse Selbstständigkeit unter sich gegenseitig und somit auch gegen das sie setzende und aufhebende Denkprincip zu verleihen scheint, ist nichts anders als dasselbe, was auch in unserm menschlichen Denken die logische Nothwendigkeit, das Gesetz des Denkens heißt; denn indem der Geist irgend einen bestimmten Begriff denkt, kann er nach dem Gesetz des Widerspruchs und der Identität nicht umhin, das damit Gesetzte zu setzen und das Widerstreitende auszuschließen; es ist dieselbe formale Möglichkeit und Unmöglichkeit, die im Denken und im Seyn waltet. Versucht man es diese reinen, abstracten Verhältnisse und Gesetze, deren sich das Denken gar nicht entschlagen kann, durch logische Abstraction allein hinzustellen, so ist es das rein Logische, an und für sich gar nicht Existirende, aber in und mit allem Existirenden zugleich in Existenz tretende Formelle; es ist das, was, wenn ich nicht irre, Weiße das „negativ Absolute“ oder „Metaphysische“ nennt.

Jene vorhin gerügte Amphibolie, oder vielmehr jene abstracte und einseitige Auffassung des Geistbegriffs als „bloßes“ Denken oder reine Formthätigkeit, welche — so gewiß der Reflexionsbegriff der Form nie ohne den des Inhalts seyn kann — immer zugleich dualistisch eine Materie setzen mußte, war es, was den νοῦς der Alten nie von einer unmittelbaren Immanenz in der Materie frei werden, sondern, wie man sich auch quälte, immer wieder mit dem plastischen Naturprincip, der Natura naturans in Identität zusammensinken ließ: man konnte mit diesem νοῦς nie zu einem „naturfreien“ Geiste in der Natur kommen, sondern nur zu einem (unmöglichen) naturlosen oder zu einem blos natürlichen. Wir übersetzen gewöhnlich das Wort νοῦς unbedenklich „Geist“, „Vernunft“, u. dergl. und setzen es damit unwillkührlich auch in unsern Geistbegriff, in das moderne Bewußtseyn über, ohne Zweifel mißverständlich und zu

nicht geringer Verwirrung der richtigen Beurtheilung des antiken Standpunktes. Die vorchristliche Philosophie mußte schon deshalb, weil sie in jener objectiv anschauenden Naturkategorie mit ihrem plastischen Vorstellen sich bewegte, auch immer dem Naturalismus verhaftet bleiben, und quälte sich — besonders die Alexandriner — vergeblich ab, Gott als das Superessentiale, Ueberseyende u. s. w. aus der Welt herauszuhalten. Ebendieselbe Noth hat aber auch noch in neuester Zeit der abstracte Theismus und Deismus und eine große Anzahl der Mitphilsophirenden, welche die Freiheit und Persönlichkeit Gottes sowohl als der Menschen festhalten wollen, aber dabei den Geistbegriff nur negativ als immateriell oder als „reines" Denken fassen, und aus aller Verunreinigung mit der Materie herausziehen zu müssen glauben. Es kann nicht eher gelingen, ihn als Etwas für sich, sey es außer und vor der Weltschöpfung, sey es innerhalb derselben und mit derselben im lebendigen Verkehr, zu begreifen, als bis man ihm selbst das Substantielle, Aetherische, Seelische in ihm selbst als Geist zu haben und zu seyn giebt. Das war auch der sozusagen geheime Grund und Drang, der die neuere protestantische Philosophie gleich bei ihrem ersten Beginn in Deutschland trieb, ein so großes Interesse an der Physik zu nehmen, nicht sowohl um dieser selbst willen, wie bei den practischen, realistischen Engländern, als vielmehr aus religiösem und ethischem Instinkt um des Geistes und der Freiheit willen. Es ist erklärlich was es war, das die deutsche Mystik und Theosophie zu der Vision einer Natur in Gott trieb, und warum dieses reale, lebendige, gemüthliche Moment, welches Jacob Böhme in Gott erschaut hatte, seitdem von allen tiefern Denkern, der abstracten logischen Metaphysik gegenüber, festgehalten und in irgend einer Weise als der bleibende Fund erachtet wird, den die gesunde Vernunft des philosophus teutonicus gemacht habe. Aber es ist nicht nothwendig, daß man gerade auch bei der Einkleidung stehen bleibe, die er dieser Wahrheit gegeben hat, und die Hypostase einer wirklichen Natur in Gott festhalte, auch nicht unter der Form einer Monadenwelt. Dieß ist in Kurzem

mein Glaubensbekenntniß über diesen Punct; ich setze es hierher, nicht um es hier zu beweisen und weiter auszuführen, sondern zunächst nur, weil ich glaube, daß es zur bessern Verständigung dessen beitragen wird, was ich weiter gegen Ihre Monadenlehre einzuwenden habe.

Dieß aber besteht wesentlich darin, daß diese Hypothese (denn dafür muß auch ich sie zur Zeit noch erklären) die Schwierigkeiten des Schöpfungsbegriffs und die des Verhältnisses der intelligiblen Welt und Gottheit zur wirklichen Welt nicht gelöst zu haben scheint. Was das Verhältniß, den Zusammenhang und doch Unterschied dieser Welt und jener ideellen anlangt, welcher Zusammenhang durch die Monaden und Urpositionen vermittelt werden soll, so ist so eben darauf hingewiesen worden, daß jene angeblich „realen" Bestimmtheiten, sofern sie in Gott und Gottes eigner geistiger Inhalt sind, nichts anders als „flüssige", selbstlose Gedanken seyn können; so aber sind sie eben nur Gedanken und an und für sich noch keine wirkenden Realprincipien der Dinge; sie sind entweder nur Vorbilder für die zu schaffenden Weltdinge, auf welche, wie bei Platon, der Vater der Werke hinblickt, indem er seine bildende Macht walten läßt; oder aber diese Gedankenbestimmungen selbst müssen sich durch einen Act des göttlichen Wollens dem substantiellen Elemente gleichsam einprägen und einsenken, um zu wirksamen Realprincipien zu werden; sie müssen sich in etwas Wirkliches verwandeln. Sowohl in dieser als auch in jener Weise wäre doch der Schöpfungsact eben nur als ein Factum hingestellt, keinesweges erklärt. Der Sprung aus der Gedankenhaftigkeit in die Realität des Seyns bliebe dabei immer noch das zu erklärende Unbegreifliche. Oder aber diese Bestimmtheiten sind selbst schon real, nur noch unthätig ruhende Principien, Wesen, *σπέρματα* der Dinge, die von Gott zur Selbstthätigkeit „erweckt" oder „erregt" oder auch nur frei entlassen, nicht länger gebunden gehalten werden, so daß sie sofort spontan, jedes nach seiner Art, aus sich selbst wirken. Fassen wir diese letztere Ansicht, so kommen die „Monaden" ziemlich genau mit dem überein, was Aristoteles mit

seinen εἴδη, Hegel mit seinen „Begriffen" bezeichnete; es sind Potenzen, Principien von Energien, die, obschon noch latent, in ihrer Möglichkeit doch schon wirklich und wirksam sind.

Ihre Monadologie sucht gewissermaßen die platonische Ideenlehre mit der aristotelischen Potenzenlehre in der Weise zu verbinden, daß die Monaden nach der einen, transscendentalen Seite, nach Gott hin, Ideen, und nach der andern, in diese Welt herein, zugleich immanente Realprincipien der Dinge seyn und auf diese Weise den Zusammenhang vermitteln sollen. — Das wäre sehr schön; aber ich fürchte, es werden sich dieselben Bedenken gegen diesen Vermittelungsversuch erheben, die einerseits schon Aristoteles bei den platonischen Ideen fand, in welchen er eben jenen gesuchten Realzusammenhang (μέθεξις) mit der Welt nicht entdecken konnte, wenn er sie für Ideen Gottes nahm; und nehmen wir sie mit Aristoteles für Realprincipien der Dinge, so scheint wieder der Zusammenhang mit der Gottheit abgebrochen und zugleich für Gott, wenn ihm plötzlich die Gedanken zu Dingen gerinnen, nichts übrig zu bleiben, als das abstracte πρῶτον κινοῦν und der alles umspannende Sphäros zu seyn. — So concentrirt sich das Räthsel der Welt immer augenscheinlicher um und in dem Schöpfungsbegriff, und kann dieser als das eigentliche Problem der Philosophie der Gegenwart bezeichnet werden. So groß aber erscheint noch die Schwierigkeit der Lösung, daß nicht nur Philosophen, sondern auch Theologen, die sonst einem christlichen Theismus huldigen, sich doch scheu vor einer Schöpfung im eigentlichen Sinne des Wortes zurückziehen, und damit sich beruhigen, daß der Gottesbegriff wenigstens aus der naturalistischen und pantheistischen Substanz und von dem Abstractum einer physischen, moralischen und logischen Weltordnung erlöst, und zu einer geistigen Persönlichkeit gesteigert worden ist, womit ja doch die Hauptsache, die Freiheit Gottes der Welt gegenüber, gerettet scheint. Es ist nicht zu läugnen, daß damit schon sehr viel gewonnen ist, aber, ich fürchte, noch nicht genug, indem man, wenn man nicht weiter geht, auch jenen Gewinnst nicht sicher hat; denn „ewige Schöpfung" ist doch im Grunde keine

Schöpfung, sondern nur ein beschönigender Ausdruck für Ewigkeit der Welt in und mit Gott, womit der Knoten nicht gelöst, sondern nur zerhauen scheint, so daß, wenn eine Verirrfrage beseitigt ist, sich dafür sogleich eine andere aufdrängen wird, z. B. warum es seit solcher Ewigkeit Gott doch noch nicht weiter gebracht habe, wenigstens auf der Erde? und wenn diesem unsern tellurischen anderweitige Weltprocesse vorangegangen seyn sollen, so scheint der nicht abzuweisende regressus und progressus in infinitum augenscheinlich wieder in den zwecklosen absoluten Processualismus Hegels einzulenken, zu geschweigen, daß, so lange man noch nicht begriffen hat, wie irgend etwas Erstes aus Gottes Geist hervor in Realität tritt (was eben das Schöpfungsproblem ist), man auch ebensowenig eine Erhaltung der Welt (zumal wenn sie als creatio continua gedacht wird), und selbst nicht einmal eine vorsehende Regierung der Welt begreifen und vor dem immer von neuem sich aufdrängenden Zweifel sicher stellen kann; denn es fehlt hierbei überall auf gleiche Weise an der klaren Begreiflichkeit des Vermittelungsgliedes.

Doch dieß nur beiläufig. — Ich komme auf die Monadenlehre zurück und gebe zu, daß die Ontologie auf Grund der gegebenen Welt, die hier als Thatsache vorausgesetzt wird, allerdings auf Realprincipien der Dinge zurückgehen, ebenso, daß die speculative Theologie von ihrem Standpuncte aus eine gott-immanente Fülle von Ideen voraussetzen muß, behaupte aber, daß mit jener Setzung und mit dieser Fülle die Identität dieser Ideen und jener Realprincipien noch keineswegs erwiesen oder durch die Hypostasirung derselben zu Monaden begreiflich gemacht ist. Dazu muß ich noch fügen, mich hier der Kürze halber auf Kants Kritik des kosmologischen Beweises berufend, daß endliche, vergängliche Dinge zwar Ursachen, aber eben um ihrer Vergänglichkeit willen auch nur solche Ursachen voraussetzen, die selbst vergänglich sind, mithin keine unverwüstlichen und ewigen Urpositionen. Das Einzige, was zu einer solchen Voraussetzung berechtigen könnte, wäre der menschliche Geist, sofern nämlich dessen nicht endliche Wesenheit an und für sich, d. h. er selbst,

als Monade zu setzen ist. Und dieß ist er allerdings, sofern ein vernünftiges Denken gar nicht anders denn als ein sich in sich abschließendes, sich in sich reflectirendes Fürsichseyn begriffen werden kann. Dieß ist also wieder ein Punct, in welchem wir uns einig wissen, nur daß mir diese Monadicität auf die Geistigkeit beschränkt zu seyn scheint, und daß damit wohl die zeitliche Persönlichkeit des Menschen, aber doch nur erst als transitorische festgestellt zu seyn scheint, ebendeßhalb, weil das Monadische nur von dem Denken, dem ideellen Moment, mit vollkommener Berechtigung prädicirt werden kann, nicht aber in gleicher Weise von dem substantiellen. Denkend finden und ergreifen wir uns lediglich als reine Selbstthätigkeit, dagegen von Seiten der Seele, des Lebens, und was weiter damit in Continuität steht, fühlen wir uns ebenso unzweifelhaft abhängig und einem universellen Realzusammenhange einverleibt. Und da wird es denn unter dem blos metaphysischen Gesichtspuncte immer sehr zweifelhaft scheinen, ob diese unsere Seelensubstanz nicht auch nur eine auf- und untertauchende Woge im Strome des Naturlebens sey. Dieß gerade ist die Seite, an welcher sich das unmittelbare Gefühl der Endlichkeit und Abhängigkeit in religiöser Hinsicht so unwiderstehlich und gewaltig aufdrängt, wie andrerseits die Insichgeschlossenheit und reine Selbstbestimmung des Denkens. Auf diesem blos ontologischen Wege, ohne Hinzunahme ethischer Gründe, fürchte ich, kommen wir nicht weiter; unser Selbstbewußtseyn führt zur Monadicität, und diese ist in so weit keine Hypothese, sondern eine Thatsache des Bewußtseyns, aber diese Monadicität führt auch nicht weiter als höchstens zur Möglichkeit einer ewigen Fortdauer, und es fehlt viel, daß sie mit logischer Nothwendigkeit zu der Voraussetzung ewiger Seelenmonaden a parte ante hindrängte, so daß wir wissenschaftlich berechtigt wären, durch diese Entdeckung umgekehrt wieder die absolute Wesenheit des creatürlichen Geistes zu stützen.

Dennoch verleihen Sie eben diesen uns immanenten Wesenheiten, die wir selbst sind, vor- oder überweltliche Ewigkeit in Gott, nämlich in Gottes Geiste. Wir alle sind nothwendig von

Ewigkeit her in Gott vorgedacht. — Ein trostreicher und wahrer Gedanke! nur daß wir eben in und mit diesem „Gedachtseyn" noch nicht realiter existiren, und daß uns damit auch noch gar keine ewige Fortdauer garantirt ist, sofern nicht eben der Inhalt dieser Begriffe ein ewig Wesentliches besagt. Das bloße Vordenken Gottes macht es nicht, denn er denkt ohne Zweifel auch die vorübergehenden Erscheinungen vor, die als solche in seinem Weltplan zwar nothwendige, aber nichtsdestoweniger verschwindende sind. Wie nun, wenn Gott uns Menschen überhaupt nur als transitorische Persönlichkeiten, als zerbrechliche Gefäße seiner Ehre gedacht und gewollt hätte? Auch die Thier- und Pflanzengattungen hat er gedacht, aber führt dieß überhaupt auch bei den Begriffen der organischen Natur weiter, als eben bis zur Gattung und dem Gattungsprocesse, in welchem kein Individuum als Endzweck besteht, sondern nur transitorisches Mittel ist? — Sie haben dieß nicht übersehen, sondern ohne Zweifel ebendeßhalb machen Sie bei der Menschheit eine Ausnahme: die Menschheit allein unter allen Geschlechtern der Erde ist selbst ein Organismus, selbst ein Ganzes, selbst Totalität, und folglich alle und jede einzelne Verschiedenheit ein nothwendiges Glied und jedes Glied ein Individuum. Somit fällt hier das Moment der Besonderheit und das der Einzelheit oder des Exemplars zusammen, und zwar in das der Besonderheit. Dieser logische Ausweg, womit schon Duns Scotus u. A. den Streit des Realismus und Nominalismus beizulegen suchten, ist nichts Neues; er empfiehlt sich auf den ersten Anblick und ist in mehr als einer Hinsicht, bekanntlich auch von der Schleiermacherschen Schule für die Christologie, empfohlen worden, da hierdurch ein Haupt der Menschheit gewonnen zu werden scheint. — Sie nehmen die durchgängige Verschiedenheit der Begabung aller einzelnen menschlichen Subjecte für eine Thatsache und weisen diese der Anthropologie zu; aber diese Voraussetzung auf dem Wege der Induction zu beweisen möchte schwer, ja unmöglich seyn, zumal sich bei den Naturvölkern der Beobachtung um so weniger Varietät der Individuen darbietet, je roher sie sind, und eine

solche erst in und mit der Cultur hervortritt. Am allerwenigsten aber kann die Empirie bis zu dem Satze vordringen, daß solche Individualität nicht in leiblichen und äußerlichen Bedingungen ihren Entstehungsgrund habe, sondern eine von Gott urbestimmte, geistige sey. Sie legen aber gerade auf diese innerliche Urbestimmtheit den größten Nachdruck und wollen nicht, daß sie im leiblichen Organismus durch Abstammung, Clima u. s. w. begründet werde, weil ein solcher Determinismus mit der menschlichen Freiheit unverträglich sey. Ja Sie gehen so weit, die menschliche Persönlichkeit principiell in eben diese Individualität zu legen, wie sich dieß nach der obigen Lehre vom Organismus der Menschheit von selbst versteht, in welchem jede besondere Function einen einzelnen Repräsentanten und Vollstrecker haben muß, jeder Einzelne also als nothwendig erscheint. Andererseits verkennen Sie gleichwohl nicht, daß der Determinismus nicht blos ein äußerlicher, sondern auch ein innerlicher seyn könne, ohne dadurch aufzuhören Determinismus zu seyn (ja er wird dadurch nur desto radicaler!); Sie polemisiren gegen Hegels Herabsetzung der Persönlichkeit auf solche äußerliche Zufälligkeiten, und setzen gleichwohl Selbst den Kern und Halt der individuellen Persönlichkeit in dieselbigen Particularitäten, nur daß Sie diese als ein ewig Vorgedachtes, Geistiges und Nothwendiges betrachtet wissen wollen. Dabei kommt denn auch Ihr Freiheitsbegriff consequenter Weise nicht über die innere Nothwendigkeit und Urbestimmtheit des Wesens jedes Individuums hinaus, so daß Ihnen, wie bei Leibniz und Hegel die innere Nothwendigkeit darum, weil sie eine innere, eigne ist, Freiheit, der Unterschied der Freiheit und der Nothwendigkeit kein sachlicher des Inhalts, sondern nur dieser formale ist.

Doch wir stehen hiermit nicht mehr auf dem rein ontologischen, sondern bereits auf ethischem Grund und Boden, bei dem Begriff der Persönlichkeit und Freiheit; und hier fragt es sich aufs neue, ob wir, sobald ethische Gründe zur Entscheidung zugelassen werden, jener Hypothese überhaupt noch bedürfen, ob sie nicht vielleicht mehr schadet als hilft. Eine unmittelbare Conse-

quenz jenes Persönlichkeitsbegriffs ist, daß das eigentliche Selbst des Menschen, sein „selbstischer Eigenwille“ als ein particularer dem „Urwillen“ in ihm entgegengesetzt wird, und zwar, wie dieß nach solchen Prämissen nicht anders seyn kann, völlig dualistisch; denn diese Macht des Urwillens, „welche die gewaltigste und gegenwärtigste Kraft unserer Individualität, den Eigenwillen und die Selbstsucht, überwindet und zwingt, zu unwillkührlicher Selbstaufopferung sich aufzuschließen, durch welche allein, wie durch den stärkeren Dämon im Menschen alles Große und Neuschöpferische vollbracht wird, kann nicht blos aus der subjectiven Endlichkeit und Einzelheit unserer Natur erklärt werden; es ist hierin das eigentlich Uebersinnliche im Menschen, die Gegenwart eines Ewigen, Einen und zugleich einigenden Willens in der Zwietracht und dem unablässigen Widerstreite der Einzelnen anzuerkennen. Wirkte nicht ein solcher Wille in unsere Endlichkeit hinein, so wäre gar keine die Welt und das eigne Selbst überwindende Sittlichkeit möglich. Der Mensch kann sich daher aus blos eignen, endlichen Kräften sittlich in jenem wahrhaftigen Sinne gar nicht machen, er wird es, indem jener heilige, die Selbstsucht zerstörende Wille ihn ganz erfüllt.“ (S. 10.). — Sollte man nach diesen und ähnlichen Worten nicht meinen, Sie setzten das radicale Böse in das eigentliche Selbst des Menschen, in seine Individualität? Aber freilich, auch dieses Wort wird in einem doppelten Sinne genommen, bald für Einzelheit, bald für qualitative Bestimmtheit. So widersprechen Sie andrerseits jenem Vorurtheil aufs bestimmteste. Sie denken Sich den Urzustand der Menschheit als ein Chaos von individualisirten Einzelwillen, welches erst von dem einigenden und ordnenden Willen Gottes durch Inspiration oder „Begeisterung“ demiurgisch zur Menschheit organisirt werde; und doch verkennen Sie andrerseits nicht, daß ein solcher sporadischer Urzustand, den auch Hegel voraussetzt, indem er die berüchtigte Hypothese vom Zusammentreffen der Menschen im Kampf auf Leben und Tod, im „Proceß des Herrn und Dieners“ fingirt — überall gar nicht stattfindet, sondern statt dessen das erste Gegebene der Familienzu-

stand ist. — Ihnen ist „der Grundwille" identisch mit der Macht der Ideen, und mit dem vernünftigen Menschengeiste selbst, in welchem jene urbildlich und ursprünglich eingeschaffen sind, und andrerseits ist Ihnen doch derselbe Grundwille eine so durchaus heteronomische Gewalt, daß er nur von obenherein wirken, den menschlichen Eigenwillen „zwingen", „brechen", ihn allein nur ethisch „machen" kann. Wird nicht gerade hiermit die menschliche Persönlichkeit zum bloßen Instrument und Sprachrohr, zur „hohlen Larve" einer fremden durch sie hindurch wirkenden Macht depotenzirt? — Aber freilich, auch aus diesem Dilemma bietet wieder eine Amphibolie den Ausweg: der Eigenwille als eigner Wille, Egoität, und als Selbstsucht, Egoismus.

Fassen wir indessen, von dem „Grundwillen" einstweilen absehend, die andere Seite, die „Individualität" näher ins Auge, von der Sie behaupten, daß sie, weil das eigne innere Wesen jedes Einzelnen, darum seine Freiheit sey. Hier nun scheint es Ihrer Theorie nach außer Frage zu seyn, ob diese Individualität eine innere Wesenschranke, oder ob sie nur die innerliche, aber auf verschiedenen Stufen in ihrer Entwickelung zurückgehaltene Potentialität, und diese an sich eine allgemeine, in allen Monaden gleiche sey, wie bei Leibnitz. Ihre Ansicht muß allen Prämissen zufolge jene erstere seyn. Während nun Leibniz seine Monaden, weil sie innerlich ohne Wesenschranke sind, immer durch die äußere Gruppirung und Stellung im Universum bedingt seyn lassen muß, damit sie sich nicht alle gleich werden, dadurch die prästabilirte Harmonie und zuletzt auch die formale Einheit des Weltsystems stören, — kann, streng genommen, die entgegengesetzte Ansicht, die von einer unübersteiglichen innern Wesenschranke, einer unvertilgbaren Individualität und ewigen Verschiedenheit ausgeht, nicht zu dem andern, für die Persönlichkeit ebenso nothwendigen Momente der Allgemeinheit und Gleichheit kommen, und zwar deswegen nicht, weil diese unendliche Verschiedenheit, die dieser Ansicht zufolge den Kern der individuellen Persönlichkeit ausmacht, bei näherer Betrachtung gar nicht als eine blos in die Breite einander coordinirter disjunctiver Gegen-

sätze, Unterschiede und Varietäten, sondern zugleich in subordinirten Abstufungen besteht. Unterscheiden wir das Moment der logischen Besonderheit von dem Momente der logischen Einzelheit (singularitas), und nehmen an, daß mehrere und viele Exemplare von derselben Besonderheit (Art oder Unterart, Varietät) existiren können, so kann von der logischen Besonderheit kein Beweis für die Nothwendigkeit des einzelnen Exemplars hergenommen werden, es ist gleichgiltig, durch welche und wie viele Exemplare jedwede Besonderheit repräsentirt werde, — man verzichtet auf diesen logischen Beweisgrund. Wenden wir aber das Schema des logischen Begriffs auf die Individuen einer Gattung an, so, daß alle und jedes zu einem verschiedenen, in seiner Art einzigen Individuum, selbst also zu einer besondern Art und zu einem besondern Begriff wird, als worauf eben die ewige Nothwendigkeit und Unaufhebbarkeit dieses Besonder-Einzelnen in der Totalität des Systems gegründet werden soll, so haben wir anstatt einer durchgängigen Coordination ebenbürtiger und wesengleicher Individuen, ganz unvermeidlich eine durchgängige Subordination, und zwar eine specifische, gattungsartige und kastenartige in der Menschheit; die Menschheit ist dann in der That nicht mehr eine, ein Geschlecht, sondern ihr Begriff zerfiele, im Widerspruch gegen sich selbst und gegen die Erfahrung, in ein abgestuftes System von Wesen aller Gattungen der Natur. Das aber wäre zugleich der Widerspruch gegen das ethische Princip überhaupt, der innere Determinismus schlimmster Art. Es ist einleuchtend und wird von mir ebensowenig wie von Ihnen oder irgend jemand geläugnet, daß beide Momente, das der Allgemeinheit und das der Besonderheit in dem Begriff der Persönlichkeit, die eben allein die wahre Einzelheit ist, verbunden seyn müssen, aber ich läugne, daß eine Monadologie, auch die Ihre nicht, im Stande ist dieses Problem zu lösen.

Mein Sendschreiben sollte, Ihrer Aufforderung gemäß, ein kritisches seyn; es würde den zugemessenen Raum weit überschreiten müssen, wenn ich auch positiv zur Aufstellung einer andern Vermittelungsweise an der Stelle der monadologischen fortgehen wollte. Dabei hat sich mir bei der erneuten Lectüre Ihrer On-

tologie wiederum klar herausgestellt, daß unsere Grundansichten, indem sie beide in der Annahme eines allgemeinen substantiellen Weltwesens, in und von dem wir alle getragen werden, übereinstimmen, darin auseinandergehen, welche Stellung und Function diesem Momente des Ganzen anzuweisen sey. Sie betrachten es noch immer mit den Früheren und namentlich mit Schelling als principiellen, genetischen, productiven Urgrund, ich als passive Substanz, Substanz, ὑποκείμενον im eigentlichen Sinne; es ist mir nicht positives Princip (ich nenne positiv das was ponirt, producirt, Sie das, was nicht negativ, nicht Schranke, nicht nichts ist), sondern negative Bedingung, nothwendiges Mittel, das nicht Nichtseynkönnende, wenn irgend etwas Höheres, Concreteres, Natur und Geist ist, das nothwendig in und mit diesem Höheren zugleich Gesetzte und zu Denkende nach dem zweiten logischen Canon, daß das Höhere nicht seyn kann ohne das Niedere; aber da zugleich nach dem ebenso einleuchtenden ersten logischen Canon das Niedere seyn und gedacht werden kann ohne das Höhere, so liegt in dem Niederen keine Potentialität (ratio sufficiens) für das Höhere — kurz, es ist nicht, weder actualiter noch potentialiter positives Princip, sondern nur negative Bedingung für einen mittelst desselben, nicht aus und von demselben zu realisirenden Zweck, und in dem realisirten Zweck fortdauernd immanent enthalten, so daß auch nicht, wie Sie einmal an einer spätern Stelle Ihrer Ethik sagen, das Mittel im erreichten Zweck „aufgehoben", gar nicht mehr vorhanden wäre. Indem sich hiermit schließlich mein Sendschreiben auf die Verschiedenheit unserer Methoden und Logik (wovon ich noch mehrere Beispiele anzuführen hätte) zurückgelenkt hat, habe ich, wie ich fürchte, einen unüberwindlichen Differenzpunct zwischen uns berührt, und indem ich deßhalb, wie gesagt, wenig Hoffnung hege auf eine gründliche und völlige gegenseitige Liquidirung unserer Ansichten, gereicht es mir doch gewiß nicht minder als Ihnen zur Ermuthigung und Freude, wenn wir bei alledem die Philosophie im Ganzen seit ihrer jüngsten Wendung auf ein gemeinsames einiges Ziel zusteuern sehen.

Welcherlei Hypothesen sind in der Philosophie zulässig?

Antwortschreiben an H. M. Chalybäus

von J. H. Fichte *).

Indem ich mich anschicke, Ihnen zwar kurz, aber wie ich hoffe, auf die Hauptpunkte Ihres vorstehenden Schreibens wenigstens, genügend zu antworten: kann ich nicht umhin, vor allen Dingen meinen aufrichtigen Dank dafür Ihnen darzubringen, daß Sie einen so gedanken- und inhaltsreichen Aufsatz auf meine Veranlassung abzufassen und ihn an mich zu richten mir die Ehre erwiesen. Wie sehr ich ferner das äußere Gewicht Ihrer Einwendungen anerkenne, liegt schon in dem Umstande, daß ich eine Beantwortung derselben sogleich hinzufügen zu müssen glaubte, nicht bloß deßhalb, damit den Kennern und Vertrauten der Wissenschaft die Gründe und Gegengründe über die beregten Punkte zumal vorgelegt würden, sondern weil ich ausdrücklich bezeuge, daß Ihre Prüfung eines der Hauptpunkte meiner Weltansicht mit solchem Talente, solcher Energie und so vielseitiger Geschicklichkeit ausgeführt worden ist, daß jene Grundlehre wohl erschüttert werden könnte, wenn ihre Stütze nicht dennoch tiefer oder wo anders läge, als wo dieselbe aufzusuchen Ihnen gefallen hat. Dabei versteht sich von selbst und wird aus dem Verlaufe meiner Antwort sich ergeben, daß ich aufrichtig erwogen und nach aufrichtiger Ueberzeugung geantwortet zu haben glaube. Ohnehin wird man wohl thun, wenn Einem die eindringende Prüfung eines Meisters der Wissenschaft zu Theil wird, diesen immer sel-

*) Die Redaction glaubt sich bei Bekanntmachung des vorstehenden litterarischen Briefwechsels vor dem Scheine verwahren zu müssen, als beabsichtige sie, besonders Anfangs, vorzugsweise die Schriften und Ansichten der Herausgeber in dieser Zeitschrift zur Sprache zu bringen. Herr Prof. Chalybäus hatte, bei gütiger Mittheilung seines Aufsatzes, zur Bedingung gemacht, ihn schon im ersten Hefte abgedruckt zu sehen. Unter diesen Umständen konnten wir nicht umhin, sogleich auch die Antwort hinzuzufügen. Die Redaction.

tener werdenden Vortheil zur Selbstprüfung zu benutzen, um an der Energie des Angriffs die innere Kraft seiner Ueberzeugungen zu erproben, und was dabei von der Erschütterung eingestürzt ist, wie alten Schutt bei Seite zu räumen und Neues an die Stelle zu führen. Aus demselben Grunde werde ich mich streng in der Defensive halten, so sehr mir auch sonst, wie Sie Selber wohl fühlen müssen, durch den Inhalt Ihrer vorstehenden Bemerkungen Veranlassung gegeben wäre, einen Streifzug in Ihr eignes Gebiet zu thun.

Ich unterlasse es auch noch aus einem tiefern Grunde: — denn eigentlich müssen wir doch fühlen, daß wir uns zwar im Allgemeinen und Nahen, nicht aber bis in die einzelnen Falten und Tiefen unserer Denkweise verstehen. In Wahrheit lernen wir am fremden Widerspruche doch nur uns selbst immer besser erkennen, immer tiefer uns herausläutern aus unserer Grundanschauung, welche allein uns auch Widerstandskräfte verleiht gegen die von Außen uns drohende Zerstörung. Deßhalb bin ich bei zunehmender Selbstbildung immer mißtrauischer geworden gegen den Werth eigentlicher Detailpolemik. Wie schon Göthe es ausgesprochen hat, daß nur ein gewisses Wohlwollen am Objecte es auch richtig und treu auffassen lehrt: so kann, wie ich glaube, fast nur ein schon in gewisse Entfernung gerücktes philosophisches System und es selber nur in seinem Totaleindrucke richtig gewürdigt und an seinen rechten Ort gestellt, das Bleibende in ihm vom Zufälligen und Beiläufigen, das Standhaltende vom Irrigen und Mangelhaften definitiv gesondert werden. Dann wird man finden, daß nicht selten ein respectabler Rest bleibt, der gerade zugleich als ursprünglicher Keim im Geiste des Urhebers gährte und nach einer vielleicht nicht vollkommen gelungenen Gestaltung rang. Aus dieser Vorliebe für innere Treue und Originalität halte ich daher auch nichts für schädlicher, als seine ursprüngliche Betrachtungsweise zu verstümmeln, um etwa einem übelklingenden Spitznamen zu entgehen, oder eine wirkliche Lücke in seinem Wissen verläugnen zu wollen, um der beliebten Einheit des Systemes und seinem „absoluten Wissen" kein De-

menti zu geben. Ohnehin haben manche Systeme der leeren Schleifen und Knöpfe nicht wenig, die nur der Symmetrie wegen angebracht Nichts binden oder schließen. Der gewöhnliche, in gerüsteten Paragraphen einhertretende, breit systematische Vortrag freilich verbirgt dergleichen auf's Sorgfältigste. Deßhalb sollten wir uns mehr auf philosophische Selbstbekenntnisse einlassen, dergleichen im commercium epistolicum älterer Philosophen, von Gassendi, Des Cartes, Spinosa, Leibniz, Kant und Lambert u. A. sehr nachahmenswerthe Beispiele uns vor Augen liegen, die oft gerade die tiefsten Blicke in ihre eigentliche Denkweise gestatten. Dies, unsere philosophische Verhandlungen zugleich abkürzende Verfahren scheint jetzt sogar um so nöthiger, als wir unverkennbar am Eingange einer neuen philosophischen Epoche stehen, wo für unsere Untersuchungen ein breiteres empirisches Material und eine umfassendere Orientirung über die Principien unerläßlich werden, wo daher eine „Theilung der Arbeit" — für die Systemmacher alten Schlages ein fürchterlicher Gedanke! — immer weniger sich abweisen läßt. Weßhalb auch — oder ich müßte mich sehr irren — in fünfzig Jahren die Philosophie ein weniger schwerfälliges Ansehen haben dürfte, als jetzt, indem man es nicht mehr für durchaus erforderlich halten wird, jede originale Entdeckung, — oder auch nur die Modification einer ältern — zur Breite eines ganzen Systemes auszuspinnen: — dergleichen die Physiker auch nicht thun! —

Der erste Hauptpunkt Ihrer Kritik betrifft die in meiner Ethik aufgestellte Idee der „Liebe" — wie Sie sagen — der ergänzenden Gemeinschaft, — wie ich vielleicht präciser und belangreicher jenen Gedanken ausdrücke; denn nach mir umfaßt jene Idee selber zwei untergeordnete ethische Richtungen oder Kräfte: Wohlwollen und Ergänzungsbedürfniß (Streben der „Vervollkommnung"), die stets einander bedingen und hervorrufen (vgl. meine Ethik II. 1. S. 63. 66 f.). Und allein schon die Erwägung dieses Verhältnisses konnte Ihnen das Bedenken erregen, ob Sie den rechten Sinn dessen getroffen, was ich an andern Stellen „Entselbstung" und „Liebe" nenne, wenn

tener werdenden Vortheil zur Selbstprüfung zu benutzen, um an der Energie des Angriffs die innere Kraft seiner Ueberzeugungen zu erproben, und was dabei von der Erschütterung eingestürzt ist, wie alten Schutt bei Seite zu räumen und Neues an die Stelle zu führen. Aus demselben Grunde werde ich mich streng in der Defensive halten, so sehr mir auch sonst, wie Sie Selber wohl fühlen müssen, durch den Inhalt Ihrer vorstehenden Bemerkungen Veranlassung gegeben wäre, einen Streifzug in Ihr eignes Gebiet zu thun.

Ich unterlasse es auch noch aus einem tiefern Grunde: — denn eigentlich müssen wir doch fühlen, daß wir uns zwar im Allgemeinen und Nahen, nicht aber bis in die einzelnen Falten und Tiefen unserer Denkweise verstehen. In Wahrheit lernen wir am fremden Widerspruche doch nur uns selbst immer besser erkennen, immer tiefer uns herausläutern aus unserer Grundanschauung, welche allein uns auch Widerstandskräfte verleiht gegen die von Außen uns drohende Zerstörung. Deßhalb bin ich bei zunehmender Selbstbildung immer mißtrauischer geworden gegen den Werth eigentlicher Detailpolemik. Wie schon Göthe es ausgesprochen hat, daß nur ein gewisses Wohlwollen am Objecte es auch richtig und treu auffassen lehrt: so kann, wie ich glaube, fast nur ein schon in gewisse Entfernung gerücktes philosophisches System und es selber nur in seinem Totaleindrucke richtig gewürdigt und an seinen rechten Ort gestellt, das Bleibende in ihm vom Zufälligen und Beiläufigen, das Standhaltende vom Irrigen und Mangelhaften definitiv gesondert werden. Dann wird man finden, daß nicht selten ein respectabler Rest bleibt, der gerade zugleich als ursprünglicher Keim im Geiste des Urhebers gährte und nach einer vielleicht nicht vollkommen [illegible] lungenen Gestaltung rang. Aus dieser Vorliebe für [illegible] und Originalität halte ich daher auch nichts für [illegible] seine ursprüngliche Betracht[illegible] zu verst[illegible] einem übelklingenden Spi[illegible] entgeh[illegible] Lücke in seinem Wissen [illegible] Einheit des Systemes [illegible] abjo[illegible]

Ihr zweites, ausgeführteres Bedenken ist gegen meine Monadologie gerichtet, zunächst als allgemeines Princip des Endlichen, während Sie eine theilweise Geltung derselben, in der Sphäre des Geistes, sogar billigen, — sodann in ihrem Verhältnisse zu jener „Liebe". Sie trennen beide weit von einander und behaupten sogar — es ist eigentlich Ihr Hauptvorwurf

Rechtsidee der Idee ergänzender Gemeinschaft untergeordnet ist, so gewiß kann sie das „specifisch Sittliche der Gesinnung" (so drücke ich mich aus) nicht erzeugen, — und verhält es sich der objectiven Natur der Sache nach nicht gerade also? Wegen des Vorwurfs die Rechtsidee zu „verläugnen", glaube ich übrigens getrost seyn zu können: — besteht doch nach meiner authentischen Erklärung (Ethik II. S. 37.) „die vollständige und zugleich positive Idee des Rechtes" darin: „Jeder hat den gleichen Anspruch auf freie Entwicklung seines Genius in der Gemeinschaft: erst dann ist die innere Gerechtigkeit, das ureigne, gottverliehene Recht, an ihm erfüllt." — Weit eher bin ich auf den entgegengesetzten Vorwurf gefaßt, daß ich die Idee des Rechts und ihre Anforderungen bis in's Bedenkliche überspannt habe. Jedenfalls aber ergiebt sich, daß diese Auffassung des Rechts mit meiner Lehre vom „Genius", von der monadischen Urpersönlichkeit des menschlichen Geistes auf's Innigste zusammenhängt und schwer mir zu benehmen seyn wird, so lange ich nicht durch „Erfahrung" und „Induction" überzeugt werde, daß wirklich nur, wie Sie sehr unerwarteter Weise zuzugeben scheinen, „seine Individualität in leiblichen und äußerlichen Bedingungen ihren Entstehungsgrund habe"; — wo sie dann allerdings kein Recht hätte, am Wenigsten ein „ureignes" und gottentsprungenes", so wenig als die Thierindividuen.

Was aber meine von Ihnen (aus Ethik II. S. 266.) angeführten Worte betrifft, so verschwindet jedes Recht der Anklage, wenn man sie vollständig und im Zusammenhange giebt. Ich setze sie deßhalb her: „Auf der höhern Stufe dagegen — man kann sie die der Billigkeit nennen — sucht der Rechtswille auch das einzelste Vertragsverhältniß der allgemeinen Gerechtigkeit so adäquat als möglich zu machen, und enthält sich daher von einer positiven Rechtsbefugniß Gebrauch zn machen, welche jener höhern Idee" (der Gerechtigkeit) „nicht entsprechen würde. Aber auch hier ist noch nichts specifisch Sittliches, dem Wohlwollen Entspringendes gesetzt, sondern nur die Idee des Rechts ist völlig verwirklicht, indem sie auch bis in das Einzelne hinein die Rechte und die Verbindlichkeiten einander proportional macht" u. s. w. Schwerlich bleibt hier auch nur der oberflächliche Schein zurück, als sey das Recht überhaupt nichts Ethisches, d. h. kein Sittliches in Ihrem Sinne!

gegen meine Philosophie und hängt mit Ihrem Mißverständnisse meines Begriffs der Liebe zusammen: — daß beide in nothwendigem Widerspruch mit einander stehen. Sie sagen: „Indem Sie schon in der Ontologie die Monadicität der individuellen Substanzen auf's Aeußerste verfestigen und hierdurch schon im Voraus allem Pantheismus radical zuvorgekommen zu seyn glauben, wird es (mir wenigstens) von der andern Seite ganz unbegreiflich, wie am Ende und auf der Höhe des ethischen Processes eben diese Wesen doch wieder ganz und gar „„entselbstet““, lediglich von Gottes Kraft und Geist durchhaucht seyn sollen und seyn können. Die Ethik scheint aufzulösen, was die Metaphysik gebunden hat.“

Abgesehen hierbei von dem schon zwischen uns erledigten Punkte, daß, wenigstens nach der Auffassung meiner Metaphysik und Ethik, es keineswegs ein „Widerspruch“ ist, den menschlichen Geist als ein Monadisches zu setzen und dennoch ihn von Gottes Geiste „durchhaucht“, für ihn permeabel seyn zu lassen — und warum doch sollte dies ein Widerspruch seyn? — glaube ich auf allgemeinere Weise längst gezeigt zu haben, wie concrete Eigenthümlichkeit und beharrliche Monadicität unabtrennlich seyen von jenem zweiten Princip der Urbezogenheit und der einenden Vermittlung. Es muß mir erlaubt seyn, in dieser bloß gelegentlichen Verhandlung mich auf ältere, rein wissenschaftliche Darstellungen zu berufen; z. B. also auf „Speculative Theologie“ (§§. 24 ff. 33. 34.).

Ebenso was den von Ihnen als ungeeignet bezeichneten Ausdruck einer „ewigen Natur“ in Gott betrifft. Ich finde vortrefflich, weil aus einer tiefen Anschauung des Wirklichen geschöpft, was Sie im Vorhergehenden über die Unmöglichkeit eines „reinen“ Geistes und für die Nothwendigkeit sagen, auch im absoluten Principe eine prima materia und substantielles Seyn, als die „passive Seite“ seiner geistigen Wesenheit anzunehmen. Aber sollten Sie nicht gerade diese Lehre fast bis auf die Ausdrucksweise hin in meiner „speculativen Theologie“ gefunden haben, umständlich begründet, aber zugleich genau angeknüpft an

den gegebenen Weltbegriff, durch welche Stütze allein, wie ich festiglich überzeugt bin, die Lehre aufhören kann eine bloße Denkmöglichkeit, eine „Hypothese“ in schlechtem und gemeinem Sinne zu bleiben? Dies reale und dennoch durchgeistete Element, worin die centrale Wurzel und der ewige Wesensgrund alles Realen liegt, nenne ich nun die ewige Natur in Gott, theils um den Gegensatz recht stark zu accentuiren sowohl gegen die reine Geistigkeit (mera spiritualitas) Gottes im ältern Theismus, wie gegen die Hegel'sche Hypothese eines bloßen weltschöpferischen Denkens der absoluten Idee — (Ihre „phantasiemäßig anschaulichen Gedanken Gottes“ als Grund alles Endlichen enthalten denselben ungerechtfertigten Sprung vom Idealen in's Reale), — theils um durch den Ausdruck energisch zu bezeichnen, worauf es hierbei ankommt: nicht ein bloß Gedankenmäßiges, reine Begriffe zu setzen, sondern ein Reales, concret Substantielles, welches in die endliche, erfahrungsmäßige Wirklichkeit und Natur allgegenwärtig hineinwirkt, wo es also nicht gelingen kann es abermals in eine leere Jenseitigkeit hineinzuschieben.

Da haben Sie, an diesem einzelnen Punkte ausgesprochen, was mich principiell trennt von unsern, noch immer viel zu sehr „hinter lauter Begriffen forschenden“ speculativen Theologen. Sie jedoch hätte ich eher, nach dem Gewichte einzelner älterer Aeußerungen zu urtheilen, darin auf meiner Seite gesucht, wiewohl ich freilich anerkenne — wovon allerdings meine Unkunde die Schuld tragen mag, — eine scharfgefaßte Alternative zwischen beiden Grundansichten und Methoden bei Ihnen noch nicht gefunden zu haben. Wie dem indeß auch sey, will man meine Ansichten richtig würdigen, so ist jener Gesichtspunkt nie aus den Augen zu verlieren.

Und dies ist es auch, warum ich mich besinnen müßte, Ihren Vorschlag der Einigung sofort anzunehmen, indem ich jene Monaden mit Ihnen „als flüssige, immerwährend gesetzte Urbestimmungen“ der göttlichen Schöpferthätigkeit (durch eine creatio continua) annähme. Ich finde einerseits durch diese trans-

scendente Hypothese für die Welterklärung wenig erreicht: andrerseits müßte ich befürchten, mit einer entschiedenen Bejahung oder Verneinung dieses Lehrpunktes überhaupt, über den klar abgegränzten Umkreis wissenschaftlicher Berechtigung hinauszugehen, den ich lediglich in der Anknüpfung an das Gegebene finden kann.

Worin jedoch, gerade nach diesem Erkenntnißkanon, für mich die Nothwendigkeit liege, jene unendliche substantielle Fülle der Dinge, — welche, nach ihrer abbildlichen Wirkung in die Welt, im ewigen Urgrunde nur durch eine absolut intelligente Macht geeint gedacht werden kann — nach der endlichen Welt zu gerichtet, zugleich zu fassen als ein geschlossenes System gesondert existirender und wirkender, urbeharrlicher Substanzen: darüber erlauben Sie mir noch kurze Rechenschaft abzulegen.

Dies geschieht am besten, wenn ich Ihnen schlicht-historisch bekenne, was mich allmählig, aber immer fester, auf jene Annahme geführt. Es waren vor Allem naturhistorische und anthropologische Studien, welche mich von dem Individuellen und Eigengearteten in allem Daseyn, zugleich aber von der Zähheit und Unverwüstlichkeit dieses Pricips in all seinen Vermischungen oder Verlarvungen allgegenwärtig empirisch überzeugten. Deßhalb habe ich gar Nichts dagegen, sondern nehme diesen Ausdruck willig auf, wenn Sie meine Monadenlehre eine „Hypothese" nennen: sie ist es, aber eine gültige, täglich sich mehr bestätigende; denn es ergiebt sich, daß sie jeder Welterscheinung nothwendig „unterzulegen" sey.

Sodann jedoch darf ich nicht verschweigen, wie dem für diese Auffassung schon Vorbereiteten nun auch das Herbart'sche System in einem andern Lichte erschien, als vorher. Dies war der Grund, der mich von einer anfänglichen lebhaften Polemik gegen Herbart zur Anerkennung seiner Hauptleistung ablenkte, worüber schon Herr Professor Drobisch in gegenwärtiger Zeitschrift belehrende und wie ich glaube, wichtige Verhandlungen

mit mir pflog *). Eine selbstständige Durcharbeitung der ersten metaphysischen Grundbegriffe befestigte und vollendete meine Ueberzeugung.

Meine „Ontologie" hat nämlich den strengen Beweis geführt: nichts Reales entsteht wahrhaft, aber Nichts vergeht auch; sondern Alles, an sich ewig, wandelt bloß in jenem scheinbaren Entstehen und Vergehen seine Beschaffenheiten am Wechselverkehr mit einander. (Auf dieser vorauszusetzenden, auch physikalisch streng erweisbaren Ewigkeit der „Materie", d. h. der Summe des Realen, fußt auch die ganze Naturkunde: ohne sie ist, wie bekannt, keine Physik, keine Chemie, keine Physiologie, überhaupt keine exacte Naturwissenschaft möglich. Es ist derselbe ontologische Satz, nur in seiner Begränzung auf das Reale der Naturerscheinungen dargethan.)

Diesem ersten gesellt sich ein ebenso evidenter zweiter Lehrsatz hinzu: die qualitativen Veränderungen, welche die erscheinenden Wesen darbieten, lassen sich nur zurückführen auf eine geschlossene Mannigfaltigkeit an sich unveränderlicher Urqualitäten, die den realen Wesen anhaften oder die sie selber sind: — die „realen Wesen" Herbart's, die Urpositionen meiner Metaphysik, welche mit Herbart bis hierher sich im Einverständniß befindet.

Aber in einem dritten Satze glaubt sie das Herbart'sche Resultat überschreiten zu müssen: jene realen qualitativ urbestimmten Wesen, weil sie factisch in einander einwirken und harmonisch zusammengefugte Erscheinungsganze darbieten, müssen eben darum ewig urbezogen und auf ideale Weise in einander gesetzt seyn, d. h. eine allbeziehende einende Macht muß durch sie hindurchgehen. Hiermit eröffnet sich eine neue Reihe von Untersuchungen und Begriffen, welche unabweisbar, aber auf sicherer Grundlage, über das Gegebene und seine nächsten Gründe hinausleiten. Auch Herbart erkennt eigentlich, wiewohl nur für ein bestimmtes Gebiet von Erscheinungen, und mit einer popu-

*) Zeitschrift für Philosophie: XIV. Bd. 1. Heft. Man wird wohl thun, sie auch zur Aufhellung der gegenwärtigen Verhandlungen nachzulesen.

scendente Hypothese für die Welterklärung [illegible] eichen andrerseits müßte ich befürchten, mit einer er[illegible] Wesen jahung oder Verneinung dieses Lehr[illegible] Leib haupt, über den klar abgegränzten Umf[illegible] bloße Berechtigung hinauszugehen, den ich lediglich [illegible] (ir- an das Gegebene finden kann. [illegible] dabei

Worin jedoch, gerade nach dies[illegible] brütet mich die Nothwendigkeit liege, jene [illegible] Welt- der Dinge, — welche, nach ihrer [illegible] „Hy- in die Welt, im ewigen Urgru[illegible] aus, die telligente Macht geeint gedach[illegible] ontolo- endlichen Welt zu gerich[illegible] darum geschlossenes System gesondert [illegible] zu deren harrlicher Substanzen: darüber [illegible] und be- chenschaft abzulegen. [illegible] Be-

Dies geschieht am be[illegible] da diese bekenne, was mich allmäh[illegible] Gründe aus der nahme geführt. Es war [illegible] von Eviden- thropologische Studien, [illegible] eignet macht. Eigengearteten in allen [illegible] mögen dies und Unverwüstlichkeit d[illegible] während oder Verlarvungen a[illegible] Principe als ein Deßhalb habe ich gar [illegible] gehören druck willig auf, wen[illegible] nachgewiesen, these" nennen: sie [illegible] und dar- bestätigende; denn [illegible] Beweisführung nothwendig „unter[illegible] Bogen belie-

Sodann jed[illegible] immer Evi- diese Auffassung [illegible] höchsten" System in einem [illegible] der Grund, der [illegible] gegen Herbart [illegible] worüber schon He[illegible] schrift belehrende [illegible]

...ch zu den theologischen
...rst mir keinen Kummer darüber,
...chen Schöpfung" und eines gött-
...chen lasse. Nachher, bei dem un-
Untersuchung, glaube ich freilich ge-
.. ade darin jene beiden Begriffe ihre Be-
...t erhalten. Es findet kein „Gegensatz",
...er statt zwischen „zeitlicher" und „ewiger
...n beide Begriffe gehören zu einander, machen
.. auf ganz concrete Weise, verständlich und
...ch damit die immer mehr zu steigernde Evidenz
...eitlichen Schöpfungen Zwecksetzenden, seine geistigen
...chen Eigenschaften darin offenbarenden Gottes: —
...unmehr nicht bloß im Gebiete theologischer Trans-
...leibt. Aber auch hierüber wünschte ich zu meinem
...sten, d. h. zum Besten des von mir neu angetretenen
...weges — der zum Glücke zugleich ein sehr alter und
...weislicher ist — eine detaillirtere Prüfung meiner „spe-
...n Theologie", die im Einzelnen gewiß sehr vieler Umbil-
...n und Berichtigungen bedarf, die jedoch in ihrer Grundlage
... durch einmal fixirte theologische Vorstellungen, noch durch
...ristische Denkmöglichkeiten umgestürzt werden kann, da sie
. auf einem ganz andern Boden befindet.

Gleicherweise läßt sich von jener Grundansicht aus gar
...cht abweisen, daß, was von Untenher betrachtet, als ein Un-
...rwüstliches, Monadisches in der Welterscheinung sich darstellt,
...ugleich in einende Zweckverknüpfung gesetzt, folglich intelligirt
...ein müßte, somit nur als ein System von „Ideen", welt-
...chöpferischen Gedanken im absoluten Geiste, gedacht werden könne.
Dennoch müssen, nach dem oben entwickelten methodischen Ka-
...de Bestimmungen, die sich übrigens gegenseitig nicht
neben einander ihre Geltung behalten, weil von un-
anthropocentrischen, Standpunkte es ewig unmöglich
klären — (ich wiederhole alles Ernstes nochmals
öfig gewordenen Worte): „auf welche ausdrü

lären Bezeichnung sich genügend, die Nothwendigkeit eines solchen Aufsteigens an. Um die Verbindung der einfachen realen Wesen in organischen Körpern, ebenso um die Vereinigung von Leib und Seele im Menschen zu erklären, genüge nicht jenes bloße „Zusammen" realer Wesen, man müsse eine „besondere" (irgendwie auf Gott zurückzuführende) „Veranstaltung" dabei zu Hülfe nehmen. Diesen einfach evidenten Gedanken brütet nun meine Metaphysik, wiederum auf die Prämissen des Weltbegriffes gestützt, so weit diese reichen, zu gewissen „Hypothesen" über das Wesen des höchsten Grundes aus, die zwar nicht die Evidenz und detaillirte Klarheit der ontologischen Weltbegriffe erster Reihe besitzen können, — schon darum nicht weil die intelligenten Kräfte des höchsten Wesens, zu deren Annahme man gebieterisch genöthigt wird, näher gedacht und bestimmt, doch nur in einer, menschlicher Analogie entlehnten Bezeichnung gefaßt zu werden vermögen, — die jedoch — da diese Ueberzeugung durch eine Reihe immer neuer Gründe aus der Weltbetrachtung sich steigern läßt — einen Grad von Evidenz erreichen, der sie zu wissenschaftlicher Behandlung geeignet macht. Die phantasieschwunghaften Theosophen unter uns mögen dies behutsame Verfahren freilich sehr ungenialisch finden, während unsere Pantheisten und Atheisten es schon im Principe als ein heil- und zweckloses verwerfen. Sie, mein Verehrter, gehören gewiß zu keinen von beiden; außerdem habe ich nachgewiesen, daß es fruchtbar und ergiebig gemacht werden könne, und darf das Recht ansprechen, daß man sich auf meine Beweisführung Punkt für Punkt einlasse, statt sie in Bausch und Bogen beliebig abzufertigen.

Denn wie sehr auch jene drei Sätze mit vollkommner Evidenz mir feststehen, so sind sie für mich doch keine „höchsten" Principien, aus denen man Alles vermeintlich a priori herausdeduciren könnte, sondern es sind fundamentale Wahrheiten, denen niemals widersprochen werden kann, die aber unablässig zu erweitern sind durch immer tieferes Eindringen in die Universalthatsachen des Weltbegriffes. Am Wenigsten schiele ich

daher von hier aus sogleich zu den theologischen Fragen hinauf und mache vorerst mir keinen Kummer darüber, ob sich der Begriff einer „zeitlichen Schöpfung“ und eines göttlichen Urgeistes damit ausgleichen lasse. Nachher, bei dem unbefangenen Fortgange der Untersuchung, glaube ich freilich gefunden zu haben, daß gerade darin jene beiden Begriffe ihre Bestätigung und neues Licht erhalten. Es findet kein „Gegensatz“, kein Entweder-Oder statt zwischen „zeitlicher“ und „ewiger Schöpfung“; sondern beide Begriffe gehören zu einander, machen sich wechselseitig, auf ganz concrete Weise, verständlich und erzeugen zugleich damit die immer mehr zu steigernde Evidenz eines in den zeitlichen Schöpfungen Zwecksetzenden, seine geistigen und gemüthlichen Eigenschaften darin offenbarenden Gottes: — was Alles nunmehr nicht bloß im Gebiete theologischer Transscendenzen bleibt. Aber auch hierüber wünschte ich zu meinem eigenen Besten, d. h. zum Besten des von mir neu angetretenen Erkenntnißweges — der zum Glücke zugleich ein sehr alter und ganz unabweislicher ist — eine detaillirtere Prüfung meiner „speculativen Theologie“, die im Einzelnen gewiß sehr vieler Umbildungen und Berichtigungen bedarf, die jedoch in ihrer Grundlage weder durch einmal fixirte theologische Vorstellungen, noch durch aprioristische Denkmöglichkeiten umgestürzt werden kann, da sie sich auf einem ganz andern Boden befindet.

Gleicherweise läßt sich von jener Grundansicht aus gar nicht abweisen, daß, was von Untenher betrachtet, als ein Unverwüstliches, Monadisches in der Welterscheinung sich darstellt, zugleich in einende Zweckverknüpfung gesetzt, folglich intelligirt seyn müßte, somit nur als ein System von „Ideen“, weltschöpferischen Gedanken im absoluten Geiste, gedacht werden könne. Dennoch müssen, nach dem oben entwickelten methodischen Kanon, beide Bestimmungen, die sich übrigens gegenseitig nicht aufheben, neben einander ihre Geltung behalten, weil von unserm, dem anthropocentrischen, Standpunkte es ewig unmöglich bleibt zu erklären — (ich wiederhole alles Ernstes nochmals die Ihnen anstößig gewordenen Worte): „auf welche ausdrückliche

Weise Gott diese für uns substantiellen Wesenheiten mit sich vermittle, ob er sie als perennirende setze, oder als flüssige in seine Einheit zurücknehme?" Ich fahre dann fort: „Nur daß Gott wirklich, allgegenwärtig, ewig ihre Einheit sey, daß er diese aber allein im Geiste seyn könne, dies ist das Entscheidende, und dies zeiget sich mit metaphysischer Nothwendigkeit. Weil wir daher jede solche, nur aus unmittelbarer Erfahrung" (durch ein Hineinversetzen in Gott) „zu schöpfende Rechenschaft vom göttlichen Wesen mit gutem Rechte abweisen, haben wir umgekehrt jedoch jenen Begriff endlicher Substanzen in ihm auch nicht so gedacht, daß irgend eine Schranke oder Hemmung seiner Einheit oder seines Geistes daraus erfolgen müßte; denn wir haben die eigentliche reale Vermittlung überhaupt nicht gedacht: — und wer wollte nach uns dies thun?" Zum Schluß aber setze ich hinzu, wie Jeder erkennen müßte, „daß in solchen Untersuchungen die richtig gefaßte Hälfte mehr enthält, als das verworren ergriffene Ganze!" (Specul. Theologie S. 293. 94. Vgl. Vorrede S. XXIII.)

Aus jenem Ihren Tadel jedoch offenbart sich mir auf höchst charakteristische Weise von Neuem die gänzliche Verschiedenheit unserer methodischen Standpunkte und Urtheilsweisen. Sie sehen in jener Doppelunterscheidung wohl auch nur eine „Amphibolie", einen vielleicht nicht ganz ungeschickten Fechterstreich, um eine Verlegenheit auszupariren. Ich erblicke darin eine methodisch mir auferlegte Enthaltung des Urtheils, welche auf Anerkennung Anspruch macht.

Und so habe ich denn gar kein Hehl, daß jene vagen, im reichen, nachgiebigen Elemente des abstracten Denkens hin- und herschwebenden Möglichkeiten, von denen ich auch viele Partieen Ihres voranstehenden Sendschreibens nicht frei finde, mich nur wenig befriedigen. Ich dringe gerade bei jenen höchsten Problemen auf Begriffe, die gestützt sind auf die gebieterische Nothwendigkeit universeller Weltthatsachen. So gewiß ich diese nicht ändern kann, so gewiß bin ich unnachgiebig in jenen, während ich darüber hinausgehende Probabilitäten

und Vermuthungen, deren sich der unvermeidlichen Natur der Sache nach derlei Untersuchungen nicht völlig entschlagen können, willig dem Angriffe überlasse, da hier der Spruch gilt: in dubiis libertas. —

Hiermit erachte ich die wesentlichen Streitpunkte zwischen uns für erledigt, indem, was ich im Einzelnen noch zu erwiedern hätte, Sie und der einsichtige Leser sich selbst werden beantworten können aus den aufgestellten Prämissen. Nur darauf lege ich Werth, daß sich ergeben haben dürfte, wie Ihre scharfsinnigen Gründe und Gegengründe den eigentlichen Schwerpunkt meiner Ueberzeugungen nicht getroffen haben, ja gar nicht berühren konnten. Sie bleiben mit Ihren Argumentationen immer im Gebiete der reinen Begriffe, einer abstracten Begriffsmetaphysik, wo eigentlich des Hin- und Herredens niemals ein Ende werden kann, weil, je scharfsinniger man ist, desto fruchtbarerer Boden bleibt zu jener Art behenden, hypothetisirenden Denkens. Ich stehe dem gegenüber weit ärmer da, weil ich mir nicht getraue, über eine Menge der vorgelegten Fragen eine zuversichtliche Antwort zu geben. Aber die Einsicht wünsche ich durchzusetzen, daß man auf jenem Wege eine objective Metaphysik nicht gewinne, sondern nur auf dem von mir eingeschlagenen, wie auch auf diesem die Resultate ausfallen mögen, ob für oder gegen mich. Und so danke ich Ihnen herzlich und aufrichtig für die ehrenvolle Veranlassung, die mir durch Sie geworden ist, diesen Punkt erneuert in's Licht zu stellen. Leben Sie wohl!

T. den 25. Februar 1852.

Ueber den Rechtsgrund des Eigenthums.

Von Ch. H. Weiße.

„Wer hat es bewirken können, daß das Eigenthum, ein natürlicher Instinct des Menschen, des Kindes, des Thieres, das einzige Ziel, der unerlaßliche Lohn der Arbeit, in Frage gestellt

ward? Wer hat uns zu dieser Verirrung führen können, von der man kein Beispiel gesehen hat, zu keiner Zeit, in keinem Lande, selbst nicht in Rom, wo es sich, wenn man sich über das Ackergesetz stritt, einzig um eine Theilung der vom Feind erbeuteten Ländereien handelte? Wer hat es bewirken können?" — Mit dieser Frage eröffnet A. Thiers seine im Jahr 1848 abgefaßte Schrift über das Eigenthum *); ein, wie es sich von dem Talente seines Verfassers nicht anders erwarten ließ, sehr wohlgeschriebenes, auch, aus dem praktischen Gesichtspuncte betrachtet, den der Verfasser im Auge hatte, lehrreiches und nicht ungründliches Buch, in welchem man jedoch eine eigentlich philosophische Lösung der Aufgabe, die es sich gestellt hat, nicht wird suchen wollen, ja auch nicht eine streng philosophische Stellung derselben. Denn auch jene Frage wirft der Verfasser nicht in dem Sinne auf, als wolle er damit die Berechtigung des philosophischen Standpuncts anerkennen, Alles, auch das dem gesunden natürlichen Menschenverstande noch so Einleuchtende, in Frage zu stellen, und wolle auf die Nothwendigkeit hinweisen, das Problem der rechtlichen Begründung des Privateigenthums, unangesehen der Evidenz, welche die Geltung der Thatsache für das unmittelbare Rechtsbewußtseyn aller Völker hat, in der strengen Weise philosophischer Rechtswissenschaft zu erledigen. Er betrachtet vielmehr auf seinem Standpunct den neuerdings angeregten Streit über die Rechtmäßigkeit des Privateigenthums als eine historische Zufälligkeit. Derselbe erscheint ihm als ausgehend von jener Parthei in Frankreich, welche seit 1830 neben den politischen auch große sociale Veränderungen in Aussicht gestellt hatte, und, da sie zu ihrem Unglück das Werk von 1789 bereits gethan, die sociale Gestaltung des Feudalsystems beseitigt und eine neue Ordnung der Dinge, begründet auf allgemeine Rechtsgleichheit, in voller Blüthe fand, ihr unbedacht gegebenes Versprechen nicht anders zu erfüllen weiß, als durch einen Angriff auf die allgemeinen und nothwendigen Grundlagen der Gesellschaft, und unter diesen insbesondere auf das Recht des Eigenthums. — Sol-

*) Sur la propriété. Par M. A. Thiers. Par. 1848.

chen Gegnern gegenüber war ohne Zweifel eine Darstellung, wie die des gewandten und geistreichen Staatsmannes ganz an ihrem Platze, eine Darstellung, nur darauf berechnet, durch ein beredtes Wort die gesunde Vernunft in ihr Recht einzusetzen, die positiven Forderungen und Vorschläge der Gegner als widersinnig und unausführbar darzulegen, und die unermeßlichen Vortheile, welche der Grundsatz der Heiligkeit des Eigenthums der Gesellschaft gewährt, die ohne ihn nicht bestehen kann, in ihr hellstes Licht zu stellen.

Es ist meine Absicht nicht, mit dem berühmten Verfasser des angeführten Werkes, oder mit irgend einem derer, die in ähnlich praktischer Beziehung jene große Frage behandelt haben, hier in die Schranken zu treten. Ich betrachte sie nach dieser Seite als vollkommen entschieden, und überlasse die weitere Discussion jener praktischen Gesichtspuncte denjenigen Zweigen der moralischen, politischen und volkswirthschaftlichen Literatur, von denen eine mehr populäre Belehrung allerdings auch über solche Gegenstände immer von Neuem ausgehen muß. Dabei aber hege ich die Ueberzeugung, daß die eigentlichen Gründe der so weit verbreiteten und so gefährlichen Opposition, die sich in unsern Tagen gegen diese Grundfeste der Civilisation, das Princip des Privateigenthums, erhoben hat, weit tiefer liegen, als in Zufälligkeiten solcher Art, wie Herr Thiers dafür anzugeben dem Zwecke seiner Darstellung gemäß gefunden hat. Auch diese Gründe nach allen ihren Beziehungen zu verfolgen, liegt jedoch nicht in meiner Absicht. Es genügt die Bemerkung, daß, so wenig dieselben an sich selbst nur theoretischer Natur sind, so entschieden doch in sie alle sich das große allgemeine Bedürfniß der neuern Zeit nach klarer Einsicht in allen den großen Fragen des Rechtes, wie der Religion, hineinverzweigt, auf welche ehemals die Antwort nur aus dem Glauben und sittlichen Gefühl entnommen ward. Es liegt in der Natur der Sache, daß mit dem Erwachen dieses Bedürfnisses alsbald der Zweifel, ja die Verneinung in allen Gegenständen jener Fragen eine Macht gewinnen mußte, die auf entscheidende Weise nur durch vollständige Befriedigung jenes Be-

dürfnisses gebrochen werden kann. In keinem Fall wird es daher, auch wenn man nur den praktischen Gesichtspunct gelten läßt, als eine müßige Spitzfindigkeit betrachtet werden können, wenn wir, ohne irgend einen Anspruch, jenen Betrachtungen etwas Wesentliches hinzuzufügen, welche die Bestimmung haben, für den Verstand und die natürliche Einsicht Aller den Nutzen und die Unentbehrlichkeit des Eigenthumsrechtes darzuthun, die Frage nach dessen streng wissenschaftlicher Begründung auf dem Gebiete speculativer Rechtsphilosophie einmal wieder in Anregung bringen, und, im Zusammenhange mit den allgemeinen Principien dieser Wissenschaft, welche bekanntlich einer immer erneuten Durchsicht und Fortbildung bedürfen und eben jetzt noch in dem Processe einer solchen begriffen sind, eine Beantwortung derselben versuchen. Denn wenn es auch freilich für alle Zeiten des menschlichen Geschlechts dabei verbleiben wird, daß das Eingehen in philosophische Principien, und eine Discussion, die vom Standpunct solcher Principien geführt wird, nicht Jedermanns Sache, sondern nur einiger Wenigen ist: so ist doch die mittelbare Wirkung, welche von der Wissenschaft ausgeht, in verschiedener und ganz entgegengesetzter Weise, jenachdem ihre Principien in Schwankung begriffen oder befestigt sind, und jenachdem die Antwort auf die großen Fragen der Gegenwart vom principiellen Standpunct aus so oder anders ausfällt, eine unberechenbare, und jeder Fortschritt, der in der Feststellung richtiger Principien und in der Methode ihrer Anwendung gethan wird, kommt unausbleiblich auch dem Inhalte der allgemeinen volksthümlichen Denkweise zu Gute.

Die Thatsache ist zwar keineswegs unbekannt, aber, so viel ich habe bemerken können, in der Bedeutsamkeit, die ihr wirklich zugeschrieben werden muß, noch nicht hinreichend beachtet und erwogen, daß die Frage nach dem Rechtsgrunde des Eigenthums in den Ansichten der philosophischen Schulen seit Kant eine neue Wendung und zum großen Theil eine wesentlich veränderte Beantwortung erhalten hat. Bis auf Kant pflegte man, von dem Begriff einer communio bonorum primaeva ausgehend, den

Grund der getrennten Eigenthumsrechte an äußeren Sachen auf eine irgendwie vorauszusetzende Uebereinkunft zurückzuführen. In diesem Sinne lieben die Vorgänger des Hugo Grotius, deren Andenken auf dankenswerthe Weise durch die Schrift von Kaltenborn erneuert worden ist *), das Privateigenthum als ein Institut des jus gentium zu bezeichnen, im ausdrücklichen Gegensatze des jus naturae, nach der alten Bedeutung beider Worte, wonach Naturrecht nur das durch die Natur unmittelbar Geordnete, Völkerrecht aber die Ordnungen umfaßt, welche zum Behuf bestimmter Zwecke unter allen Völkern der Menschheit auf Grund der Natur getroffen werden **). Nach Grotius mußte zwar diese Bezeichnung in dem Maaße zurücktreten, in welchem für den Ausdruck jus gentium die speciellere Bedeutung eines internationalen Rechtes in den Vorgrund trat. Aber die Sache blieb die nämliche. Die Schriftsteller der strengeren Schule des Naturrechts, wie sie in der Nachfolge des Grotius seit Pufendorf und besonders seit Thomasius sich consolidirte, kennen sämmtlich keinen andern Ursprung des Eigenthumsrechts, als jene ausdrückliche oder stillschweigende Uebereinkunft, aus welcher sie auch die ausdrückliche Rechtsgesellschaft, den Staat, ableiten. Nur ein Schriftsteller macht eine bemerkenswerthe Ausnahme, und ein solcher, der nicht jener Schule angehört, obwohl er, auch in Fragen der Rechtsphilosophie und Politik, vielleicht einen größern Einfluß durch seine Schriften geübt hat, als irgend ein einzelnes von den Mitgliedern der Schule, nämlich Locke. Während die vorwaltende Denkweise der Schule Viele dazu verleitete, das Eigenthum aus einer ausdrücklichen Willenshandlung des als schon vorhanden vorausgesetzten Staates abzuleiten, so stellt dagegen Locke

*) Zur Geschichte des Natur- und Völkerrechts, sowie der Politik. Von C. v. Kaltenborn. Bd. 1. Leipz. 1848.

**) Dies der von Thomas von Aquino bis Grotius allgemein geltende Begriff des jus gentium. Von den Römern freilich hat v. Savigny in einem Anhange zum ersten Bande seines „Systems des heutigen römischen Rechts" nachgewiesen, daß der Unterschied, welchen Ulpian und nach ihm die Justinianischen Institutionen zwischen jus naturae und jus gentium annehmen, keineswegs in allgemeiner Geltung war.

mit großer Entschiedenheit den Satz auf, daß gerade umgekehrt alle bürgerliche Gesellschaft von Haus aus nur die Erhaltung und den Schutz des Eigenthums zu ihrem Zwecke hat; und während den Meisten, auch nachdem sie das Recht des Eigenthums irgendwie begründet haben, doch das Recht der Erbfolge noch eine offene Frage bleibt, — eine Frage, auf welche die Lehrer des Naturrechts sehr verschiedenartige, nicht immer mit dem natürlichen Rechtssinne und dem richtig verstandenen Interesse der Gesellschaft zusammenstimmende Antworten geben, — so bringt Locke gleich von vorn herein den Begriff des Erbrechts mit dem Ursprunge des Eigenthums unter einen und denselben Gesichtspunct, indem er das Erbrecht innerhalb der Familie ohne Bedenken zu den ursprünglichen oder angeborenen Menschenrechten zählt *). — Es scheint zwar nicht, daß die Theorie Locke's einen ausdrücklichen Einfluß auf die Entstehung der Kant'schen geübt hat; aber das Zusammentreffen beider in dem wichtigen Hauptpuncte, welcher den Gegensatz bildet gegen die bis dahin herrschende Theorie, wird man nicht verkennen. Wie für Locke, so ist auch für Kant das Factum eines Besitzstandes, welcher zum Gegenstand einer ausdrücklichen Anerkennung, und damit zum rechtsbeständigen Eigenthum werden soll, die nothwendige Voraussetzung jeder Rechtsgesellschaft. Die Rechtsgesellschaft hat nach beiden Philosophen das Princip des getrennten Eigenthums nicht neu einzuführen, sie hat dasselbe nur zur ausdrücklichen Geltung zu bringen und das Recht, welches ohne sie nur ein Sollen ist, zu einem Seyn zu erheben. Kant eigenthümlich ist die Begründung des Eigenthumsrechts auf die, seiner Metaphysik der Sitten entnommene Forderung eines äußern Freiheitskreises für das sinnlich-vernünftige Individuum, und die damit verbundene Steigerung des factischen Besitzverhältnisses zum Begriffe eines idealen oder intelligiblen Besitzes (possessio noumenon), der, als Object jener Anerkennung, wodurch er zum

*) **Every man is born with a double right, — freedom of his person, and, before any other may, to inherit with his brethren his fathers goods. Treat. on government. I. chap. 10.**

rechtsgültigen Eigenthum wird, an die Stelle des nur factischen Besitzes treten soll. In dieser Gestalt hat Kant's Lehre einen sehr allgemeinen Eingang unter Philosophen und Juristen gewonnen, und umgestaltenden Einfluß geübt auf die Vorstellungen vom eigentlichen Rechtsgrund des Eigenthums. Wir finden sie nach allen ihren Hauptzügen auch bei den zwei Philosophen wieder, welche nach Kant die meiste speculative Arbeit auf die Gestaltung der einfachen Grundbegriffe der Rechtsphilosophie verwandt haben, bei Fichte und bei Hegel. Denn wenn auch bei Fichte viel die Rede ist von einem Eigenthumsvertrage, so ist die Meinung dabei doch nicht, wie in vorkantischer Zeit, daß in solchem Vertrage die erste, factische Entstehung des getrennten Eigenthums zu suchen sey, oder daß dadurch aus einer ursprünglichen, bis dahin zu Recht bestehenden Gütergemeinschaft herausgetreten werde. Vielmehr, der getrennte Freiheitskreis der individuellen Persönlichkeit gilt bei Fichte ganz ebenso, wie bei Kant, als eine rechtliche Nothwendigkeit, und der Eigenthumsvertrag vollzieht nur diese Nothwendigkeit, indem er die getrennten Freiheitskreise der Contrahenten zum Gegenstand einer gegenseitigen ausdrücklichen Anerkennung macht. Er hat also keine andere Bedeutung, als bei Kant die positive Sanction des intelligiblen Besitzes durch die bürgerliche Gesellschaft, wodurch ja auch nach Kant solcher Besitz erst den rechtlichen Charakter des Eigenthums erhält. Allerdings schreibt Fichte's Philosophie, auch in Bezug auf das Sachenrecht, der Gesellschaft, den Einzelnen gegenüber, umfangreichere Rechte sowohl, als auch Pflichten zu, als die Kantische. Sie zeigt, besonders in ihren spätern Phasen, bei dem in ihr vorwiegenden Charakter des Mechanismus, manche Annäherung an das, was man heut zu Tage socialistische Theorien zu nennen pflegt; aber die speculative Grundlage des Eigenthumsbegriffs bleibt in der Hauptsache doch dieselbe. Daß Hegel's Lehre vom Eigenthum in allen wesentlichen Puncten nur eine Wiederholung der Kantischen ist, ist schon von Andern bemerkt worden; die Ansätze zu einer neuen Gedankenbildung, die man vielleicht in ihr finden kann, sind wenigstens nicht zur Reife

gediehen. — Es ist nicht nöthig, die Geltung derselben Grundideen auch bei andern rechtsphilosophischen Schriftstellern nachzuweisen, die nicht geradezu als Anhänger des einen oder des andern der hier Genannten zu betrachten sind; so z. B. bei Krause und seinen Schülern *), bei Stahl, der ausdrücklich Kant's Lehre mit der Locke'schen verbinden will, u. A. Selbst Herbart, so fremd ihm auch bei der realistischen Eigenthümlichkeit seines Standpuncts Kant's Freiheitstheorie bleiben mußte, hat doch insofern sich der von Kant eingeschlagenen Richtung angeschlossen, als er aus seinem „ästhetischen" Rechtsprincip des „Mißfallens am Streit" nicht das positive Gebot einer gesellschaftlichen Gütertheilung, sondern das negative einer Anerkennung des vorgefundenen Besitzstandes ableitet **).

Daß nun diese seit Locke und Kant eingeschlagene Richtung in der That einen Fortschritt bezeichnet, und zwar einen solchen, welcher, dafern ihm die Folge gegeben wird, zu der eine hinlängliche Aufforderung in ihm selbst liegt, in tief eingreifender Weise der gesammten Rechtsphilosophie zu Gute kommen kann: dies wird man immer deutlicher gewahr werden, je mehr man sich über die allgemeine Fassung des Problems dieser Wissenschaft in der Weise verständigt, zu der jetzt schon seit längerer Zeit von so vielen Seiten her die Anregung gegeben ist. Hat alle Rechtsphilosophie zu ihrer wesentlichen Aufgabe die begriffsmäßige Begründung und Ausführung eines sittlichen oder gesellschaftlichen Gesammtorganismus: so wird ihre wissenschaft-

*) Mit vieler Sorgfalt und gründlicher als andere Parthien der Rechtsphilosophie, ist die Lehre vom Eigenthum in dem vielbenutzten Werke des Brüsseler Professors Ahrens (deutsch von A. Wirk. Braunschweig 1846.), eines Anhängers von Krause, abgehandelt.

**) Auch die jüngste, gehaltvolle Bearbeitung der Rechtsphilosophie in dem umfassenden ethischen Werke von Chalybäus schließt sich in der Begründung des Eigenthumsrechtes im Allgemeinen der Kantischen Richtung an, läßt jedoch, dem Kant'schen Idealismus gegenüber, dem realistischen Moment eine größere Beachtung zu Theil werden; besonders in der eigenthümlichen Stellung, die sie, zwischen den Begriffen des Besitzes und des Eigenthums in der Mitte, dem Begriffe des Vermögens giebt (System der specul. Ethik. II. S. 154 f.).

liche Förderung sich in nichts Anderem unzweideutiger kundgeben, als wenn es gelingt, Rechtsinstitute von umfassender und eingreifender Bedeutung für das Gebäude dieses Organismus, die aber bei oberflächlicher Behandlung dafür angesehen worden sind, erst von der Gesellschaft aus, durch bewußte Willensthat entstanden zu seyn, als nothwendige Momente in dem organischen Entstehungsprocesse der socialen Gesammtheit, und folglich als Voraussetzungen des Bestehens dieser Gesammtheit vielmehr, denn als Wirkungen eines Thuns der schon bestehenden aufzuzeigen. Ein solcher Fall ist nun hier eingetreten in Bezug auf das Verhältniß zwischen dem Begriffe des Eigenthums und dem der Rechtsgesellschaft, mag man nun die letztere sogleich als Staat, oder, was ich für das Richtigere halte, als bürgerliche Gesellschaft, im Unterschiede von der politischen, fassen. Eine Rechtsgesellschaft als schon vorhanden voraussetzen bei noch ungetheiltem Besitzstand in Bezug auf die Güterverhältnisse in ihrer Mitte, und die Theilung erst von ihr ausgehen oder innerhalb ihrer geschehen lassen, ist nicht nur ein durchaus unhistorisches Verfahren, da die Geschichte uns schlechterdings kein Beispiel einer Priorität des Bestehens einer solchen Gesammtheit vor dem Bestehen eines geordneten Privateigenthums zeigt; sondern auch ein unphilosophisches. Denn es beruht auf einer wissenschaftlich nicht zu verantwortenden Unbekümmerniß um die in der Natur der Sache enthaltenen Bedingungen des Entstehens und Bestehens einer Rechtsgesellschaft. Wer je in diese Bedingungen, sey es von der geschichtlichen Seite her, oder von der ethischen und metaphysischen, einen tiefern Blick gethan hat, der wird einsehen, daß die Anfänge derselben überall nur gesucht werden können in der Entstehung eines Rechtsbewußtseyns innerhalb eines durch wirkliche Lebensverhältnisse verknüpften Menschenkreises. Darunter nämlich verstehe ich die Anerkennung oder das Geltenlassen und zum Bewußtseyn Bringen von Rechtsansprüchen, welche sich allmählig aus jenen Verhältnissen hervorbilden, und, dafern die Verhältnisse fortbestehen und weiter sich entwickeln sollen, unzertrennlich mit ihnen verbunden seyn müssen. Nun aber gehören zu die-

sen Lebensverhältnissen, welche solchergestalt den Gegenstand der gegenseitigen Anerkennung, oder den Inhalt des Gesammtbewußtseyns bilden, worauf sich jede Rechtsgesellschaft begründen muß, ganz wesentlich auch bestimmte Unterschiede des Besitzes von äußern Sachen, und zwar nicht blos des ganz rohen, äußerlichen und augenblicklichen Innehabens oder Genießens, sondern allerdings auch einer dauernden, nicht in jedem Augenblicke in die Erscheinung heraustretenden Herrschaft oder Benutzung, wie Kant solche durch seinen Begriff eines intelligiblen Besitzes ausdrücken wollte. Niemals hat, ich wiederhole es, ohne wechselseitige Anerkennung solcher Ansprüche, ohne ein Bewußtseyn, welches die Wahrheit dieser Ansprüche, also ihr Recht, zu seinem Inhalt hat, eine Gemeinschaft bestanden, die nur von fern mit demjenigen, was wir jetzt bürgerliche Gesellschaft und Staat nennen, eine Aehnlichkeit gehabt hätte; und es läßt sich auf das Bestimmteste darthun, daß (abgesehen von dem häuslichen oder Familienbande, auf welches bald nachher die Rede kommen wird) keinerlei ausdrückliche Uebereinkunft unter Menschen denkbar ist, welche nicht ein Rechtsbewußtseyn in diesem Sinne zu seinem Hintergrund hätte und auf seiner ausdrücklichen Voraussetzung beruhte. Nicht minder wichtig aber, als die Einsicht, daß ein factischer Besitzstand der Einzelnen und ein Rechtsanspruch auf Sondereigenthum dem thatsächlichen Bestehen der Rechtsgesellschaft nothwendig vorangehen muß, — nicht minder wichtig ist die, bei gründlicher Betrachtung unmittelbar damit verbundene, daß die Anerkennung dieses Rechtsanspruchs, daß der Wille und das Bewußtseyn der Gültigkeit bestehender Eigenthumsverhältnisse unmittelbar durch sich selbst der Anfang einer wirklichen Rechtsgemeinschaft oder Rechtsgesellschaft, und also die wahre und eigentliche Gestalt jener großen Thatsache des Völkerlebens ist, welche man mißverständlicher und irreführender Weise mit dem Namen des Gesellschaftsvertrages bezeichnet hat. Auch diese Einsicht regt sich bereits bei Locke, wenn er, freilich in sehr einseitiger Auffassung, die Erhaltung und den Schutz des Eigenthums als eigentlichen und alleinigen Zweck der bürgerlichen Gesellschaft an-

sieht *), und namentlich aus der Beziehung auf das Eigenthum, insbesondere auf das Eigenthum an Grund und Boden, die Dauer und Stetigkeit dieser Gesellschaft ableitet, da nur in Bezug hierauf eine Verbindlichkeit eingegangen werden könne, welche über das Leben der Contrahenten hinausreicht. Schärfer aber, als bei Locke, ist diese Bedeutung des Actes, welcher dem Eigenthum seine positive Rechtsgeltung verleiht, für die Genesis der Rechtsgesellschaft, bei Kant und Fichte gefaßt; und ich finde in diesem so ausdrücklich bei beiden Philosophen, besonders aber bei Fichte, ausgesprochenen Zusammenhange einen Vorzug ihrer Darstellung vor der Darstellung Hegel's und noch mehr Stahl's, bei denen der Begriff des Eigenthumsrechts in gar keine ausdrückliche Verbindung gebracht wird mit der begrifflichen Entstehung der bürgerlichen Gesellschaft. Es ist dieser Umstand für die Beurtheilung des Kant'schen und Fichteschen Standpuncts in der Rechtsphilosophie um so beachtenswerther, je geneigter heut zu Tage Viele sind, in dem Verfahren dieser beiden Denker nur das gerade Widerspiel einer organischen und lebendigen Auffassung und Durchführung der Rechtsidee zu erblicken; ein Urtheil, welches zwar nicht ganz ohne Wahrheit, aber doch weit entfernt davon ist, die ganze Wahrheit zu seyn.

Ausdrücklich also, um es noch einmal zu sagen, ausdrücklich im Interesse jener organischen Auffassung, wie man den Begriff einer solchen neuerdings nicht mit Unrecht zum Losungsworte der ächt speculativen Rechtsphilosophie, ebenso wie der ächt historischen Rechtswissenschaft gemacht hat, finde ich mich gedrungen, auf jene hauptsächlich doch immer von Kant sich herschreibende Umgestaltung in der Ansicht von dem philosophischen Grunde des Eigenthumsrechts ein größeres Gewicht zu legen, als Manche, die sich unvermerkt schon daran gewöhnt haben, den Inhalt der Kantischen Theorie in diesem Puncte nur als etwas ganz von selbst sich Verstehendes anzusehen, bisher darauf zu

*) The great and chief end of men's uniting into commonwealth and putting themselves under government, is the preservation of their property.

... Auffassung. Die
... über gehindert ist,
... wenn man nicht
... ihre lebendigen Keime
... in ihrem wahren Wesen
... aber früher vor die
... Bewußtseins,
... freien Charakter gewinnen
... als nur ein rein äußerli-
... Charakter des bürgerlichen
... Interesse: aber, welches
... Kantischen und Fichte'schen
... zu erkennen, — eben
... nöthigt uns
... keine, oder keine genü-
... hat sich, wie bereits er-
... hinausgetrieben gefunden.
... der äußerlichen subjectiven
... sowie des Kantischen
... wie alle Institute der Rechtsge-
... sehen wir ihn von den
... den individuellen Gliedern der
... Thätigkeit überlassen blieben,
... übertragen. Wir sehen ihn
... des Eigenthums immer
... namentlich an der Recht-
... sein wahres Eigenthum
... auf Augenblicke irre wer-
... zunächst nur der

... für sein Meisterwerk er-
... und in den
... 1843 (Sämmtl.
... wie dort, stets
... erst-
... über die
... der Theil der

Ausgangspunct. Ist es richtig, — so müssen wir uns fragen, — ist es richtig oder ist es ausreichend, als das Princip des Rechtsanspruchs, welchen der factische Besitzstand auf Anerkennung an eine Gesammtheit erhebt, die sich, wenn sie diesem Anspruch Folge leistet, eben dadurch den Charakter der Rechtsgesellschaft giebt, nur die Forderung eines äußern Freiheitskreises für jede sinnlich-vernünftige Persönlichkeit zu betrachten? — Es kann hier, als für unsern Zweck von untergeordneter Wichtigkeit, dahingestellt bleiben, ob solcher Forderung, wie dies wohl in Kant's ursprünglichem Sinne liegt, eine höhere ethische Bedeutung zugeschrieben wird, oder ob sie, wie in Fichte's erster Bearbeitung des Naturrechts, im Sinne einer nur logischen Consequenz aus dem Principe der theoretischen Wissenschaftslehre ausgesprochen wird. Genug, daß in dem einen, wie in dem andern Falle diese Forderung, sobald sie sich als oberstes Princip des Rechtssystems geltend macht, in einem nicht zu verkennenden Mißverhältnisse steht zu eben jenem Gedanken einer organischen Genesis dieses Systems als eines lebendigen Ganzen, welcher dabei doch, wie vorhin gezeigt, durch Kant's und Fichte's Verfahren in der Ableitung des Eigenthumsrechts unläugbar gefördert worden ist. Von diesem Mißverhältniß scheint Stahl ein Gefühl gehabt zu haben, wenn er es nöthig findet, das abstracte Freiheitsprincip in der Begründung des Eigenthumsrechts durch ein Nützlichkeitsprincip, oder, wie er es ausdrücklich bezeichnet, Kant durch Locke zu ergänzen *). Aber das Nützlichkeitsprincip ist, wenn es nicht aus einem höhern abgeleitet wird, so wenig, ja noch weniger, als das subjective Freiheitsprincip, ein organisches. Der wahre Rechtsorganismus wird ohne Zweifel Beides in seinem Gefolge haben müssen: eine Sphäre subjectiver,

fallswerthe Grundsätze über das Erbrecht vorgetragen werden (Nachgelassene Werke II. S. 602 f.). — Ueber den wesentlich veränderten Charakter der späteren Fichte'schen Rechtslehre im Gegensatze der früheren vergl. auch „Die philosoph. Lehren von Recht, Staat und Sitte" ꝛc. von J. H. Fichte (Leipz. 1850.) S. 147.

*) Stahl, Philosophie des Rechts, zweite Aufl. II. S. 276. 283. Vergl. I. S. 318.

legen pflegten. Nie wird mit dieser organischen Auffassung, die in gar Vieler Munde nur ein wohlklingendes Wort geblieben ist, im wahren Sinne Ernst gemacht werden können, wenn man nicht den Organismus der Rechtsgesellschaft in seine lebendigen Keime und Anfänge zurückverfolgt, und diese nach ihrem wahren Wesen erforscht und ergründet. Zu diesen Keimen aber gehört vor vielem Andern jene Thatsache des gesellschaftlichen Bewußtseyns, durch welche der Besitzstand, der, um diesen Charakter gewinnen zu können, schon zuvor etwas mehr, als nur ein rein äußerliches Factum seyn mußte, zuerst den Charakter des bürgerlichen Eigenthums gewann. — Eben dieses Interesse aber, welches solchergestalt uns veranlaßte, bei der Kant'schen und Fichte'schen Theorie zu verweilen und ihren Werth zu erkennen, — eben dieses Interesse treibt uns auch über sie hinaus und nöthigt uns zu Fragen, auf die wir in ihr entweder keine, oder keine genügende Antwort finden. Schon Fichte hat sich, wie bereits erwähnt, in gewisser Weise darüber hinausgetrieben gefunden. Nicht befriedigt von der Vorstellung der äußerlichen subjectiven Freiheit, der nach der ersten Anlage seines, sowie des Kantischen Systemes das Eigenthum ebenso, wie alle Institute der Rechtsgesellschaft nur zu dienen bestimmt schienen, sehen wir ihn von den Functionen, welche ursprünglich den individuellen Gliedern der Rechtsgesellschaft zu freibeliebiger Thätigkeit überlassen blieben, ein immer Mehreres auf das Ganze übertragen. Wir sehen ihn in Folge dessen dem freien Gebrauche des Eigenthums immer härtere Beschränkungen auferlegen, und namentlich an der Rechtmäßigkeit jenes Institutes, ohne das kein wahres Eigenthum denkbar ist, des Erbrechts, wenigstens auf Augenblicke irre werden *). — Uns interessirt bei diesen Irrungen zunächst nur der

*) Letzteres besonders in der, von Fichte selbst für sein Meisterwerk erklärten Schrift über den „Geschlossenen Handelsstaat", und in den „Politischen Fragmenten" aus den Jahren 1807 und 1813 (Sämmtl. Werke, Bd. VII. S. 548. u. a.). So hier jedoch, wie dort, stets mit besonnener Zurückhaltung in Bezug auf die unmittelbaren, praktischen Consequenzen; wie denn auch in den Vorlesungen über das System der Rechtslehre vom Jahre 1812 mildere, zum Theil sehr bei-

Ausgangspunct. Ist es richtig, — so müssen wir uns fragen, — ist es richtig oder ist es ausreichend, als das Princip des Rechtsanspruchs, welchen der factische Besitzstand auf Anerkennung an eine Gesammtheit erhebt, die sich, wenn sie diesem Anspruch Folge leistet, eben dadurch den Charakter der Rechtsgesellschaft giebt, nur die Forderung eines äußern Freiheitskreises für jede sinnlich-vernünftige Persönlichkeit zu betrachten? — Es kann hier, als für unsern Zweck von untergeordneter Wichtigkeit, dahingestellt bleiben, ob solcher Forderung, wie dies wohl in Kant's ursprünglichem Sinne liegt, eine höhere ethische Bedeutung zugeschrieben wird, oder ob sie, wie in Fichte's erster Bearbeitung des Naturrechts, im Sinne einer nur logischen Consequenz aus dem Principe der theoretischen Wissenschaftslehre ausgesprochen wird. Genug, daß in dem einen, wie in dem andern Falle diese Forderung, sobald sie sich als oberstes Princip des Rechtssystems geltend macht, in einem nicht zu verkennenden Mißverhältnisse steht zu eben jenem Gedanken einer organischen Genesis dieses Systems als eines lebendigen Ganzen, welcher dabei doch, wie vorhin gezeigt, durch Kant's und Fichte's Verfahren in der Ableitung des Eigenthumsrechts unläugbar gefördert worden ist. Von diesem Mißverhältniß scheint Stahl ein Gefühl gehabt zu haben, wenn er es nöthig findet, das abstracte Freiheitsprincip in der Begründung des Eigenthumsrechts durch ein Nützlichkeitsprincip, oder, wie er es ausdrücklich bezeichnet, Kant durch Locke zu ergänzen *). Aber das Nützlichkeitsprincip ist, wenn es nicht aus einem höhern abgeleitet wird, so wenig, ja noch weniger, als das subjective Freiheitsprincip, ein organisches. Der wahre Rechtsorganismus wird ohne Zweifel Beides in seinem Gefolge haben müssen: eine Sphäre subjectiver,

fallswerthe Grundsätze über das Erbrecht vorgetragen werden (Nachgelassene Werke II. S. 602 f.). — Ueber den wesentlich veränderten Charakter der späteren Fichte'schen Rechtslehre im Gegensatze der früheren vergl. auch „Die philosoph. Lehren von Recht, Staat und Sitte" rc. von J. H. Fichte (Leipz. 1850.) S. 147.

*) Stahl, Philosophie des Rechts, zweite Aufl. II. S. 276. 283. Vergl. I. S. 318.

formaler Freiheit für jedes seiner Glieder, und ein bestimmtes Maaß der Befriedigung ihrer materialen Interessen. Aber weder der Begriff des einen noch des andern kann für sich, noch können beide in Verbindung statt des Principes gelten, aus welchem der Organismus im Ganzen und aus welchem alle seine Institute im Einzelnen hervorgehen müssen, wenn anders das Object der Rechtsphilosophie in der That die Bedeutung eines Organismus, einer organischen Totalität behaupten soll.

Nichts liegt demjenigen, welcher von einer derartigen Auffassung des Gesammtobjectes der Rechtsphilosophie durchdrungen und ihre Aufgaben im Sinne solcher Auffassung zu stellen gewohnt ist, näher, als, das Band, welches im Eigenthumsbegriffe die Person mit der Sache verbindet, als eine besondere Form oder Weise der Erscheinung des großen, lebendigen Bandes anzusehen, welches in dem Gesammtorganismus der bürgerlichen Gesellschaft alle Glieder derselben unter einander verknüpft. Es ist dieses Band eben nichts anderes, als der in seiner Wahrheit, das heißt in seiner Lebendigkeit aufgefaßte Rechtsbegriff selbst, dem eben diese seine Lebendigkeit das Vermögen giebt, in einer Vielheit von Gestalten aufzutreten und sich bald in der einen, bald in der andern, im Einzelnen ebenso wie im Ganzen zu bethätigen. Für eine todte, mechanische Auffassung muß freilich ein Widerspruch darin zu liegen scheinen, daß das nämliche Princip, welches sich in der menschlichen Gesellschaft überhaupt als das allgemeine Band erweist, das ihre Glieder unter einander und eben dadurch mit dem allgemeinen Bereiche der äußern Sachlichkeit verknüpft, zugleich besondere Sachen an besondere Personen knüpfen soll, was, oberflächlich angesehen, vielmehr einer Trennung oder Vereinzelung, als einer Verbindung und Vereinigung ähnlich sieht. Darum eben wird diese mechanische Auffassungsweise, wenn für sie, sey es auf praktischem Wege, sey es auf dem Wege irgend welcher Abstraction, die sociale Einheitsforderung in den Vorgrund tritt, sogleich eine vorwiegende Neigung zum Communismus zeigen, nachdem sie sich lange genug dagegen gesträubt hat, überhaupt jene Einheitsforderung

anzuerkennen. Aber je näher einem oberflächlichen Verfahren die Versuchung zu solchen Abweichungen liegt: um so ernstlicher wird bei einem gründlichern die Anstrengung darauf gerichtet seyn müssen, zu zeigen, wie eben um seiner organischen Natur willen die Wirksamkeit des bindenden oder vereinigenden Princips in der Rechtssphäre nicht eine schlechthin einfache oder einförmige seyn kann, sondern wie eben sie, diese Wirksamkeit, auch in ausdrückliche Gegensätze aus einander gehen und durch sie für die höhere Einigung einen Reichthum des Inhalts gewinnen muß. — Für diesen Gesichtspunct kann es also nicht genügen, wenn man die Bethätigung des Rechtsbegriffs in seiner Bedeutung als gesellschaftliches Einigungsprincip in Bezug auf das Privateigenthum nur in dem Acte der gegenseitigen Anerkennung findet, wodurch das Eigenthum, wie wir in Anschluß an Kant's und Fichte's Lehre vorhin bemerkten, erst den Rechtscharakter im engern Sinne erhält. Es wird vielmehr die Forderung gestellt werden müssen, daß auch das Factum, welches der Anerkennung vorangeht, der getrennte Besitzstand sammt dem moralischen Anspruch auf Rechtmäßigkeit und Unverletzlichkeit, den er zu erheben genöthigt ist, um sich auch nur als Factum behaupten zu können, daß, sage ich, auch dieser Besitzstand auf dasselbe Princip der Einheit des gesellschaftlichen Organismus zurückgeführt werde, oder mit andern Worten, daß eben jener Anspruch, trotz des Anscheins vom Gegentheile, als eine, wenn auch unbewußte, Wirkung dieses Einheitsprincips erkannt werde.

Ich nannte den Anspruch, welchen der Einzelne an die Gesellschaft, die schon vorhandene oder die erst werdende, zur Anerkennung seines Besitzstandes erhebt, einen moralischen. Damit sollte zwar im Allgemeinen noch nichts anderes ausgesprochen seyn, als eben nur dies, daß es der selbstbewußte Wille ist, der eine Sache nicht blos physisch zu besitzen oder zu genießen begehrt, sondern sie als sein rechtmäßiges Eigenthum anerkannt wissen will. Es würde also dieser Ausdruck sehr wohl auch auf die Kantische Ansicht von der Genesis des Eigenthums aus der Forderung eines äußern Freiheitskreises für das sinnlich-ver-

künftige Einzelwesen angewandt werden können. Indeß wird man, wenn man in der Wirklichkeit des Rechtslebens und Rechtsverkehrs ein wenig umherschaut, leicht bemerken, daß derselbe, so viel die Ansprüche der Einzelnen in der schon bestehenden Rechtsgesellschaft betrifft, in vielen, vielleicht in den meisten Fällen noch eine prägnantere Bedeutung zuläßt. Nicht allein nämlich, daß in diesem Verkehr, insbesondere bei vorkommendem Rechtsstreit, die Behauptung des wohlerworbenen Eigenthums als eine Angelegenheit keineswegs nur des materiellen, egoistischen Interesses, sondern auch der Ehre angesehen zu werden pflegt, — auch dieser, ohne Zweifel bemerkenswerthe Umstand ließe sich an sich wohl noch aus dem Kantischen Princip erklären: — so ist ja uns Allen auch der Gesichtspunct zur Hand, der einen Jeden von uns ermächtigt, so den Erwerb, als die Bewahrung des Eigenthums als eine Sache der Pflicht anzusehen und zu behandeln. Beides wird uns zur Pflicht, abgesehen von anderweitem, gemeinnützigem Gebrauch, wie ihn der Zufall oder der persönliche Charakter und Beruf eines Jeden mit sich bringt, zunächst durch unsere Stellung innerhalb der Familie, durch die Fürsorge, welche der Gatte dem Gatten, die Eltern den Kindern schuldig sind, ja selbst, nach einem sehr allgemeinen Gefühle, dessen Unterdrückung nicht leicht Jemandem zum Lobe gerechnet wird, durch die Rücksicht auf Erbberechtigte auch im weiteren Kreise. Und auch wer noch nicht als Hausvater eine ihm angehörende Familie um sich versammelt hat, auch der betrachtet es doch als Pflicht nicht minder, wie als Recht, sich die Mittel zu erwerben oder zu bewahren, um künftig eine solche begründen und erhalten zu können. — Durch diese Bemerkung wird uns, meine ich, ein Augenmerk gegeben, welches wir nur etwas schärfer verfolgen dürfen, um uns auf einen Standpunct geführt zu finden, auf welchem uns nicht allein über den wahren Rechtsgrund des Eigenthums, sondern damit zugleich über die sittlichen Fundamente überhaupt, worauf das Gebäude der im engern Sinne sogenannten Rechtsbegriffe beruht, ein neues und überraschendes Licht aufgeht.

Allerdings stoßen wir, wenn wir es versuchen wollen, wissenschaftlich den hier bezeichneten Weg einzuschlagen, auf eine Schwierigkeit, welche in dem zur Gewohnheit gewordenen Gange unserer neuern Rechtsphilosophie begründet ist. So verschieden auch unter sich die Principien und die Tendenzen der rechtsphilosophischen Systeme sind, so gehen doch die meisten insofern einen parallelen Gang, als sie zuerst in abstracter, mehr oder weniger aprioristischer Weise einen gewissen Kreis allgemeiner Begriffe, unter denen sich auch das Eigenthum und das Sachenrecht befindet, zu begründen suchen, und dann erst, auf Grund dieser Begriffe, zur Entwickelung der concreten Rechtsinstitute fortschreiten, unter welchen neben dem Staat und der bürgerlichen Gesellschaft auch die Familie ihren Platz findet. Daß die Begriffe der persönlichen Urrechte und ebenso auch die des Eigenthums, des Vertrags, selbst der Strafe u. s. w. ein Prius ausmachen zu den Begriffen der Ehe, der väterlichen Gewalt, und was sonst etwa noch von dem ethischen Wesen der Familie dem Rechtsgebiete zufällt, dies wird von den Meisten um so mehr als etwas ganz von selbst sich Verstehendes angenommen, je fester es ihnen steht, daß die Institute des Familienlebens ihrem eigentlichen Wesen nach dem Rechtsgebiete fremd sind, und eben nur insofern sich damit berühren, als jene allgemeinen Rechtsbegriffe eine, nur theilweise durch die eigenthümliche, nicht sowohl rechtliche, als vielmehr sittliche Natur dieser Institute modificirte Anwendung auf sie leiden. Aber auch diejenigen, welche, wie namentlich Hegel und in seiner Weise auch Stahl, den ethischen Gehalt des Familienbegriffs in größerem Umfange mit dem juristischen verschmelzen, bleiben doch weit davon entfernt, das Verhältniß zwischen jenen zwei Materien in der Weise umzukehren, wie es umgekehrt werden müßte, wenn die ethische Natur der Familie zu einem Momente in der rechtsphilosophischen Deduction des Eigenthums gemacht werden sollte. — Um nun, bei dem so allgemein verbreiteten Vorurtheile von der Sachgemäßheit und Nothwendigkeit jener Anordnung, einen vorläufigen Begriff wenigstens von der Möglichkeit eines entgegengesetzten Verfahrens

zu eröffnen, möge es verstattett seyn, auf das Beispiel der Alten zu verweisen. Dort galt es, wenn man sich die Aufgabe wissenschaftlicher Darstellung des gesellschaftlichen oder des politischen Organismus im Allgemeinen gestellt hatte, als der natürlichste Weg der Betrachtung, von dem einfachsten Grundelemente menschlicher Gesellschaft, von dem Hauswesen oder der Familie anzuheben, und von da aus stufenweise zu den umfassenderen Gestaltungen des Vereinlebens fortzugehen *). Gleich in dem Abschnitt von der Familie, in der Oekonomik, fand, wie wir an dem noch jetzt vor uns liegenden Beispiele der Politik des Aristoteles sehen, der Begriff des Eigenthums seine Stelle und eine, wenn auch nicht unsern Ansprüchen an eine rechtsphilosophische Erörterung genügende, doch in anderer Beziehung gehaltvolle und auch für uns noch lehrreiche Behandlung. Es ist wahr, daß die Alten den Problemen der Rechtsphilosophie noch nicht jene bestimmtere Fassung gegeben hatten, wodurch für uns, wenn nicht die Scheidung, so doch die Unterscheidung der Rechtsbegriffe im engern Sinn von anderm ethischen Inhalte zur Nothwendigkeit geworden ist. Aber es wäre übereilt, wenn man hieraus ohne Weiteres sogleich für unsere Rechtsphilosophie auf die Unmöglichkeit eines derartigen Ganges der Begriffsentwickelung schließen wollte, wie er sich den Alten als ein so naturgemäßer empfahl. Denn ein solcher Schluß könnte doch nur auf der Voraussetzung beruhen, daß das innerlich Unterschiedene und zu Unterscheidende auch äußerlich von einander müsse abgeschieden oder getrennt gehalten werden. Er würde also darauf hinauskommen, daß man, wenigstens vom Standpuncte der Rechtsphilosophie aus, auf den Gedanken einer wissenschaftlichen Durchführung des organischen Princips der socialen und politischen Gestaltung verzichten müßte, auf jenen Gedanken, in welchem

*) Scipio, bei Cicero de republica, lehnt es, in Ansehung des enger gestellten Planes dieser Schrift, ausdrücklich von sich ab: ad elementa revolvi, quibus uti docti homines solent, ut a prima congressione maris et feminae, deinde a progenie et cognatione ordiantur.

man, seit er zuerst unter uns ausgesprochen und in's Werk gesetzt worden ist, mit Recht eine Wiederannäherung an die Auffassungsweise dieser Gegenstände im classischen Alterthum erblickt hat.

Die Umgestaltung des rechtsphilosophischen Verfahrens, welche ich in Vorschlag zu bringen hier in der Absicht gewagt habe, um in dem ethisch-juridischen Begriff der Familie eine solidere Basis für die Begründung des Eigenthumsrechtes zu gewinnen, wird sich allerdings nicht vollziehen lassen, ohne eine durchgreifende Veränderung in der Ableitung der allgemeinen Grundbegriffe, welche das Recht im engern Sinn enthalten, überhaupt; ohne eine neue und eigenthümliche Weise der Anknüpfung dieser Begriffe an ein über den Rechtsbegriff in diesem Sinne hinausgreifendes Princip der Ethik, und zwar an ein solches, welches gleich von vornherein nicht in Gestalt abstracter Begriffe, sondern einer lebendigen Macht der Vereinigung menschlicher Individuen zu sittlich-organischen Gesammtheiten, erst in engeren, dann in weiteren Kreisen auftreten müßte. Weit entfernt jedoch, mich durch diese Erwägung abgeschreckt zu finden von der eingeschlagenen Richtung zur Lösung des vorliegenden Problems: so erblicke ich vielmehr gerade in ihr nur eine Aufforderung mehr, getrosten Muthes in derselben vorzuschreiten. Denn wenn irgend ein Punct gerechten Anlaß giebt zu dem Tadel der Halbheit und Unsicherheit in der Haltung, welche die Rechtsphilosophie bei der Mehrzahl ihrer jüngsten Bearbeiter angenommen hat, so ist es die Art und Weise, wie sie den Cyklus der Allgemeinbegriffe, welche das abstracte Recht umfassen sollen, noch ganz in der Weise der vorkantischen und auch der an Kant unmittelbar sich anschließenden Naturrechtslehre, sozusagen in der Luft schweben und diesen Begriffen auch nicht das Mindeste zu Gute kommen lassen von der lebendigen und concreten Ansicht des Rechtsorganismus, welche nach ihrer eigenen Forderung doch das Ganze ihrer Wissenschaft durchdringen soll *). Ich habe bei diesem Ta-

*) Auch die Juristen der historischen Schule trifft dieser Vorwurf. Ich führe statt aller Andern den unter ihnen so viel geltenden Puchta

del vor Allen Hegel im Auge; doch trifft er Stahl und manche Andere wohl nur aus dem Grunde in minderem Grade, weil der wissenschaftliche Bau des Ganzen bei ihnen nicht mit gleicher Klarheit und dialektischer Schärfe, wie bei Hegel, in sich abgegränzt ist, und Schleiermacher hat sich in seinen Arbeiten zur philosophischen Ethik und Politik vielleicht nur dadurch frei von ihm zu halten vermocht, daß er dem Inhalte der Rechtslehre im engern Sinn überhaupt nur eine geringe Aufmerksamkeit zugewandt hat. Wird die Aufgabe so gestellt, wie sie, in freiem Zusammentreffen unter sich und in ausdrücklicher Rückbeziehung auf das Alterthum, unter den Neuern zuerst von Hegel und Schleiermacher gestellt worden ist; wird ihr die Bestimmung angewiesen, sich in Vereinigung mit der Politik zur objectiven, ethischen Güterlehre zu gestalten: so kann es nur als eine durch nichts zu rechtfertigende Halbheit erscheinen, wenn nichtsdestoweniger die Begriffe, aus denen man bisher das Gebäude des sogenannten Naturrechts aufzuführen pflegte, in einer von dem rationalistischen Verfahren der Naturrechtstheorie wenig unterschiedenen, ebenso abstrusen, ebenso aprioristischen Weise für sich abgehandelt werden, wie es im ersten Theile von Hegel's Rechtsphilosophie geschehen ist. Daß es gelungen sey, aus dieser Rechtstheorie einen ächt dialektischen Uebergang zum concreten Begriffe des sittlichen Organismus, den dort erst der dritte Theil zum Inhalte hat, durch die gleich abstruse Behandlung der „Moral", das heißt der allgemeinen Grundbegriffe einer philosophischen Tugend- und Pflichtenlehre zu vermitteln, wird Keiner sich überreden, der nicht von vornherein auf des Meisters Worte geschworen hat. Das einzig dem Geiste der neuen Conception dieser Wissenschaft, deren erste Grundlinien Hegel auf eine die spätere Ausführung an Tiefe und Großartigkeit des Blicks vielleicht noch übertreffende Weise in seiner ziemlich unbeachtet gebliebenen Abhandlung „Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des

---

an, dessen rechtsphilosophische Einleitung in sein Institutionenwerk so abstrus, wie nur je eine Abhandlung der alten Naturrechtsschule gehalten ist.

Naturrechts" *) verzeichnet hatte, wahrhaft Entsprechende wäre vielmehr dies gewesen, wenn er den Begriff der „Sittlichkeit", das heißt nach seinem Wortgebrauch eben, der concreten organischen Gestaltung des menschlichen Vereinlebens, der jetzt nur den Inhalt des dritten Theiles bildet, zum alleinigen Inhalte der gesammten Disciplin gemacht, und die Begriffe der zwei ersten Theile in ihn hinein, oder vielmehr, in dem wissenschaftlichen Zusammenhange, welcher dann von vornherein wesentlich durch den Grundgedanken jenes dritten Theiles bestimmt gewesen wäre, aus ihm heraus gearbeitet hätte. Dann würde es sich von selbst so gestaltet haben, daß, in der Weise der Alten, von welcher Hegel in der eben angeführten Abhandlung ein so gediegenes Verständniß an den Tag gelegt hat, mit den Begriffen der Ehe und der Familie hätte begonnen werden müssen. Die allgemeinen Grundbegriffe des dinglichen und des persönliches Rechts würden dagegen in dem Uebergange von der Familie zur bürgerlichen Gesellschaft eine Stellung gefunden haben, die eine ganz anders gründliche Ableitung derselben möglich gemacht hätte, als, wie ich dafür halten muß, irgend eine der bisher versuchten **).

Die Forderung, das System einer objectiven Rechtsphilosophie, oder — denn diesen Begriff betrachte ich nach Schleiermacher und Hegel als völlig gleichbedeutend — organischen Gesellschaftslehre mit dem Begriffe der Ehe und der Familie zu eröffnen, — diese Forderung ergiebt bei näherer Betrachtung unmittelbar sich aus dem richtig gestellten Probleme dieser Wissenschaft. Denn wie könnte man je hoffen, dieses Problem, das Problem der *sittlich-organischen Einheit des mensch-*

---

*) In dem „Kritischen Journal der Philosophie" von Schelling und Hegel; wieder abgedruckt im ersten Bande der Gesammtausgabe von Hegel's Werken.

**) Die hier geforderte Stellung ist den Grundbegriffen des bürgerlichen Rechts wirklich gegeben in den Systemen der Ethik von *Wirth* und von *Chalybäus*, und ich halte dies für ein anerkennenswerthes Verdienst dieser Werke. Aber die Vortheile, die sich für die Ableitung jener Begriffe aus dieser Stellung ergeben, sind in beiden Werken noch nicht hinlänglich ausgebeutet.

lichen Geschlechts, zu lösen, ohne vor allen Dingen die Naturbedingungen dieser Einheit in Betracht zu ziehen, und das Verhältniß der geforderten sittlichen Einheit zu ihrer Naturbasis, welche in dem Verhältnisse der Geschlechter und dem Processe der Fortpflanzung liegt, zu erwägen? Ein nothwendig erster Gedanke ist hier dieser, die sittliche Einheit in unmittelbarem Zusammentreffen mit der Naturbasis auszuwirken; und man weiß, welche praktische Macht dieser Gedanke über das menschliche Geschlecht in den ersten Stadien seiner Bildung geübt hat und über große, auf diesen Stadien zurückgebliebene Völker noch jetzt übt. Das Band der Familie im weitesten Kreise, der gemeinsamen Abstammung, wird auf jener Culturstufe, die wir mit dem Namen der patriarchalischen zu bezeichnen gewohnt sind, als der allein berechtigte, weil von der Natur selbst festgestellte Inbegriff aller sittlichen Verhältnisse zwischen Mensch und Menschen angesehen. Die Rechtsphilosophie darf diese culturgeschichtliche Thatsache, wenn auch ihre Bedeutung zunächst für uns nur eine historische zu seyn scheinen kann, doch nicht unbeachtet lassen. Obgleich in der Gesammtentwickelung der Menschheit nur ein vorübergehender Gedanke, ist sie doch für dieselbe ein Durchgangspunct von organischer Nothwendigkeit. Es giebt Rechtsinstitute von welthistorischer Bedeutung, wie die Polygamie, die Sclaverei, welche zwar für die höhern Stufen der Entwickelung ihre Gültigkeit verlieren, die aber dennoch nicht von der Rechtsphilosophie übergangen oder, wie es freilich das Bequemste und in der neuern Rechtsphilosophie seit Kant gedankenloser Weise das allgemein Hergebrachte ist, kurzweg verworfen werden dürfen. Auf jener niedern Stufe sind diese Institute nicht nur eine rechtliche Möglichkeit, sondern sogar eine rechtliche Nothwendigkeit; sie können aus diesem Grunde mit ihren rechtlichen Folgen auch noch in den Organismus der höhern Stufe eingreifen, und es muß ihnen daher schon um dieser praktischen Beziehung willen in jedem Systeme, das auf Vollständigkeit auch nur der Haupt- und Grundbestimmungen Anspruch macht, Rechnung getragen werden. Es giebt ferner noch andere Institute, wie das

Intestaterbrecht der entferntern Blutsverwandten, die gesetzliche Vormundschaft der Agnaten u. s. w., welche auch auf den höheren Stufen als organische Nachwirkungen jenes Durchgangspunctes, wo die Familie eine über alle sociale Rechtssphären übergreifende Bedeutung und Wichtigkeit hat, zurückbleiben. — Je sorgfältiger nun die Beachtung ist, welche die Rechtsphilosophie diesem nothwendig ersten Gedanken aller gesellschaftlichen Entwickelung zuwendet: mit um so größerer dialektischer Schärfe wird sie dann die Bedeutung des Umstandes in's Auge fassen, daß eben jenes organische Moment, wodurch die Natur zunächst die Einheit des Geschlechts begründen zu wollen schien, ihr unter den Händen, sozusagen, dahin ausschlägt, zu einer Macht der Spaltung und Trennung zu werden. Vater und Mutter soll der Mann verlassen, um dem Weibe anzuhangen; nur im engsten Kreise, im Kreise, den Ein Mann und Ein Weib nebst ihren Kindern bilden, gestaltet sich das natürliche Einheitsprincip des Geschlechtes auf naturgemäße Weise zu einem in sich geschlossenen sittlichen Organismus, während jede Ueberschreitung dieses Kreises eine gewaltsame Vermischung disparater Einigungsprincipien, und in Folge dieser Vermischung dergleichen Monstrositäten der socialen und politischen Gestaltung zu Tage bringt, wie sie die Cultursysteme des Morgenlandes, zu deren Verständniß nur die Herrschaft des patriarchalischen Princips den Schlüssel bietet, in Menge zeigen. — Der weitere Fortschritt der gesellschaftlichen Gesammtentwickelung aber besteht eben darin, daß das Princip der natürlichen Sittlichkeit, wie Hegel das Familienprincip nennt, von dem Anspruch, den es machte, das Ganze des ethischen Gebietes zu umfassen, auf jenen engern Kreis seiner unmittelbaren Geltung zurückgedrängt wird, in welchem es, durch stete Neubegründung eines lebendigen sittlichen Organismus im kleinsten Raume und in schnell vorübergehender Dauer, entsprechend der Bildung jenes organischen Zellengewebes, welches nach den Entdeckungen der neueren Physiologie die Grundsubstanz aller vegetabilischen und animalischen Organismen ausmacht, für den eigentlichen Rechtsorganismus den Stoff oder die innere

Füllung auswirkt, ohne die ein solcher nicht würde bestehen können.

An dieser Stelle nun, in diesem Momente des Uebergangs von der natürlichen Sittlichkeit zur reflectirten, — die Angemessenheit dieses Ausdrucks wird sich, wie zu hoffen steht, alsbald ergeben, — hat die Deduction jener Begriffe einzusetzen, welche die Rechtssphäre in jenem engern Sinn umschreiben, den von dem allgemeinen Begriffe des Ethischen zu unterscheiden wir durch die gesammte Entwickelung der philosophischen Rechtswissenschaft seit Grotius gelernt haben. Es ist vollkommen wahr, daß der Begriff der Familie nach seiner sittlichen Gesammtnatur der Rechtssphäre in diesem engeren Sinne nicht angehört. Aber es ist ebenso wahr, daß die Wissenschaft, die philosophische Wissenschaft des Rechts, der enger gefaßten Aufgabe einer Entwickelung der Begriffe, in welchen das Recht sensu stricto enthalten ist, nicht genügen kann, ohne das Wesen der Familie ebenso sehr, und nicht im Mindesten weniger, als jene Begriffe, zum Object ihrer Betrachtung gemacht zu haben; wie dies ja auch alle diejenigen im vollen Maaße anerkennen, welche neuerdings auf die Verbindung der Rechtsphilosophie mit der Ethik, oder auf ihre Umschmelzung in eine objective Ethik oder Güterlehre gedrungen haben. Denn das Recht im engern Sinn entsteht eben nur aus der Auflösung des Familienbandes, aus dem selbstständig sich Gegenübertreten einer Mehrheit von Einzelfamilien, die, ohne durch ein gemeinsames Band der Abstammung unter einander verbunden zu seyn, oder nachdem solches Band seine Wirksamkeit verloren hat, doch mit einander in einer Gemeinschaft des Verkehrs bleiben wollen oder in eine solche einzutreten durch Trieb und Bedürfniß der Natur genöthigt sind. Es ist eine völlig unwahre Vorstellung, zu der uns die in ihrer Einseitigkeit zu weit getriebene Abstraction der Naturrechtstheorien verleitet hat, als ob unter einzelnen Menschen ohne alle Rücksicht und Rückbeziehung auf bestehende Familienbande jemals auch nur die ersten Anfänge eines Rechtsverkehrs entstehen könnten, und die Rechtsbegriffe, die als vermeintliche Aussprüche der reinen Ver-

nunft eine Geltung auch für solche Zustände einschließen sollen, sind leere Schemen ohne wahrhaft speculative, wie ohne historische Bedeutung. Das Wahre ist, daß die Anerkennung, welche sich die solchergestalt in friedlichen Verkehr unter einander tretende oder darin beharrende Familien gegenseitig einander zollen, die Wiege alles Rechtsbewußtseyns und die Geburtsstätte der Begriffe ist, welche dieses Bewußtseyn ausfüllen und nur in ihm die lebendige Wahrheit und Wirklichkeit haben, die sie zu einem Objecte auch für die Wissenschaft eignet. Eben sie aber, diese Anerkennung, was ist sie anders, als die Spiegelung des sittlichen Wesens der Familie im Bewußtseyn, wodurch, wie durch jede Spiegelung, die Gestalt des abgespiegelten Gegenstandes sich verdoppelt und zu einem allgemeinen Begriffe wird, dessen Daseyn und Geltung für das Bewußtseyn nun nicht mehr an den einzelnen, zeitlich und räumlich begränzten Gegenstand gebunden ist, von dem die Spiegelung zuerst ausging? Dies eben ist es, was ich meinte, wenn ich den Inhalt der Rechtssphäre im engern Sinne mit dem Namen einer reflectirten Sittlichkeit bezeichnete. Das sittlich Substantielle ist auch im Rechtsbewußtseyn noch ganz dasselbe, was es im unmittelbaren natürlich-sittlichen Bewußtseyn des Familienlebens war. Aber dadurch, daß es den Trägern dieses Bewußtseyns gegenständlich geworden, daß es ausdrücklich auf Personen und Verhältnisse bezogen ist, welche diesen Trägern äußerlich gegenüberstehen, aber in deren Bewußtseyn zugleich dieselbe Reflexion des sittlichen Inhalts, wie in den erstern, erfolgt, — dadurch erweitert es seine Sphäre über die der natürlichen Sittlichkeit hinaus und wird eines ganz neuen und bei weitem umfangreicheren Inhalts fähig.

Es wird gut seyn, gleich hier die Anwendung von dem Gesagten auf die Genesis des Eigenthumsrechts zu machen. Das was etwa an den gegebenen Bestimmungen noch zu erläutern seyn möchte, wird sich leichter in's Klare bringen lassen, wenn wir damit sogleich die Anwendung auf den Gegenstand verbinden, um dessen willen wir ohnehin diese gesammte Betrachtung

angestellt haben. Meine Behauptung ist, wie man sieht, diese, daß der Besitz, — der unmittelbare physische, und auch jener intelligible, dessen Realität wesentlich in dem irgendwie durch Handlungen sich bethätigenden animus possidendi liegt, — um durch gegenseitige Anerkennung einer Mehrheit Besitzender den Rechtscharakter des Eigenthums zu gewinnen, schon zuvor jene sittliche Bedeutung und Weihe erhalten haben muß, wie er sie naturgemäßer Weise allerorten nur durch das Princip der Familie erhält. Daß in dem sittlichen Wesen der Familie die Nothwendigkeit eines festen, dauernden Besitzes inbegriffen ist, daß durch eben dieses Wesen das Streben nach einem solchen und seine Behauptung sittlich geadelt und zu einer pflichtmäßigen Handlungsweise erhoben wird, bedarf keines Beweises. Man kann dies in einer mehr metaphysischen Weise so ausdrücken: in dem organischen Band, durch welches der Begriff der Familie Menschen mit Menschen, den Gatten mit der Gattin, die Eltern mit den Kindern und die Kinder unter sich, verknüpft, sind auch äußere Güter oder Sachen inbegriffen. Das Band ist, wie ein Band zwischen Mensch und Mensch, so auch zwischen Mensch und Sache. Die Worte Haus, Hof und Herd haben selbst eine sprüchwörtliche Bedeutung erlangt, um die Unentbehrlichkeit eines festen Besitzes für die sittliche Ordnung des Familienlebens, und durch die Unentbehrlichkeit die Heiligkeit dieses Besitzes zu bezeichnen; und nicht umsonst hat im Alterthum sich der Dienst der Laren und der Penaten an die feste Stätte geknüpft, welche für die Familie noch etwas mehr, als nur ein zufälliger äußerer Wohnplatz oder ein leibliches Subsistenzmittel seyn sollte. Und ehe noch durch Einführung des Ackerbau's und bleibender Wohnsitze ein unbewegliches Eigenthum der Familien zur Grundlage eines umfassendern Rechtsverkehrs und aller höhern Civilisation gemacht worden ist, hatte bereits in jenen urweltlichen Zuständen, von denen uns die Patriarchensage des israelitischen Volkes ein so treues Bild überliefert hat, die Zähmung der Heerden, die Gewöhnung der Knechte und Mägde

an Dienst und Mitgenuß, beide, Menschen und Thiere *) zu einem thatsächlichen Bestandtheile der Familie und eben dadurch zu einem natürlichen Eigenthume schon vor der Entstehung des bürgerlichen oder juristischen gemacht. Eine Familia im ächt römischen Wortsinn, eine res familiaris ist allerorten als Thatsache schon vorhanden, ehe im Rechtsverkehr und Rechtsbewußtseyn die Rechtsbegriffe und Rechtssätze entstehen, welche dieser Thatsache den Charakter einer juristischen Wahrheit geben sollen; und zwar als eine Thatsache von keineswegs nur äußerer, sinnlicher, sondern von ebenso innerlicher, sittlicher Bedeutung. Gerade auf dieses thatsächliche Bereich finden wir das Rechtsbewußtseyn bei seiner ersten Entstehung vorzugsweise gerichtet; gerade an dem sittlich, wie sinnlich getrennten Besitz werden die unterschiedenen Familien ihr sittlich berechtigtes Daseyn gegenseitig zuerst gewahr, und die ausdrückliche Anerkennung des Eigenthums schließt die stillschweigende der Personen nach der Stellung und Geltung, die einer jeden in ihrer Familie zukommt, als selbstverständliche Voraussetzung in sich, nicht umgekehrt. In diesem Sinne eben kann man sagen, daß die begriffliche und sachliche Entstehung des Eigenthumsrechts zugleich die begriffliche und sachliche Entstehung der bürgerlichen Gesellschaft ist. Denn, so wie die Eigenthumsrechte in dieser Weise, nicht durch ausdrückliche Verabredung, sondern durch das Bewußtseyn der sittlichen Berechtigung factisch gegebener Zustände, gegen einander abgegränzt sind, so entsteht zwischen den auf solche Weise abgetheilten Familien sogleich ein wechselseitiger Rechtsverkehr. Er entsteht um so sicherer, als ja eben sein Bedürfniß es war, wodurch jenes Bewußtseyn erweckt, jene Anerkennung hervorgerufen worden ist. Ein Recht der Verträge, der persönlichen Verbindlichkeiten entwickelt sich Hand in Hand mit dem dinglichen Rechte; vorgefallene Rechtsverletzungen rufen, noch nicht unmittelbar ein Strafrecht der Gesammtheit,

*) Ueber die Gewohnheit der Genesis, Knechte und Mägde unter allerlei Vieh als Gegenstände des Besitzes zu nennen, vergl. Winer, bibl. Realwörterbuch II. S. 553 f. Uebrigens kann in Bezug auf die Sclaverei an den Ausspruch Montesquieu's erinnert werden: il ne peut être retenu que par une loi de famille. Espr. des loix XV, 2.

wohl aber neue Rechtsansprüche der Verletzten hervor, die, im allgemeinen Rechtsbewußtseyn anerkannt, die Veranlassung zu einem öffentlichen Rechtsverfahren und Gerichtswesen geben, worin die Gesellschaft zuerst als eine thatsächlich bestehende und wirksame Macht sich selber gegenständlich wird. Dies Alles macht zwar noch keinen Staat im eigentlichen Wortsinne aus, aber ich habe auch nicht behauptet, daß der Staat, ich habe nur behauptet, daß die Rechtsgesellschaft als solche, die bürgerliche Gesellschaft, deren Daseyn wesentlich mit dem in einem geschichtlichen Menschenkreise bestehenden Rechtsbewußtseyn zusammenfällt, unmittelbar aus der factischen Anerkennung der Eigenthumsrechte hervorgeht. Diese Anerkennung aber setzt, ich wiederhole es, das Bestehen sittlicher Familienbande voraus, und sie verdankt ihren Rechtscharakter dem sittlichen Inhalte, welcher durch sie zur Gegenständlichkeit für sich selbst, zur Reflexion in sich selbst gelangt. Die leere Willkühr des Habenwollens *), ebenso, wie der grob physische Trieb des Lebenwollens — für welchen, wenn keine höhere sittliche Berechtigung sich aufzeigen ließe, das berüchtigte je n'en vois pas la nécessité immer die unwiderlegliche Abfertigung bleiben würde, — Beides würde, gegenständlich erfaßt, nun und nimmer ein Bewußtseyn von solcher Lebens- und sittlich-socialer Schöpferkraft erzeugen können; und auch die blos sinnliche formatio, die äußerlich auf Gegenstände des Besitzes verwandte Arbeitsthätigkeit würde dazu nicht ausreichen.

Ein wohlfeil zu habender Einwand gegen die angedeutete Begründung des Eigenthumsrechts wäre es, wenn man erwidern wollte, daß auf diesem Wege nur ein Gesammteigenthum der Familien, kein Eigenthumsrecht der Einzelnen herauskomme, daß also die Folgerung daraus gezogen werden dürfe, Hagestolze, unverehelicht bleibende Erbtöchter u. s. w. können kein selbstständiges Eigenthum besitzen. Wer diesen Einwand im Ernst erheben könnte, der würde damit nur zeigen, daß er unmöglich den Sinn jener zugleich realen und begrifflichen Genesis des Rechtsbewußtseyns richtig gefaßt haben kann, die in der sittlich berechtigten und

*) animus rem sibi habendi.

sittlich nothwendigen Auflösung des Familienbandes ihren Ausgangspunkt hat. Es wird nämlich Jedem, der diesen Sinn so dem Geist, als den Worten unserer Darstellung entsprechend gefaßt hat, ohne Weiteres klar seyn, daß in den Act gegenseitiger Anerkennung, wodurch ein vorhandener Besitzstand zum Eigenthum wird, von vornherein alle die successiven Veränderungen in dem vorgefundenen Besitzstand eingeschlossen seyn müssen, welche aus dem Wesen der Familie als nothwendig sich ergeben, und ohne die kein Proceß einer organischen Entstehung neuer Familien aus der unfehlbar eintretenden Auflösung der vorhandenen würde stattfinden können. Dies liegt offenbar in der so ausdrücklich von uns hervorgehobenen und so nachdrucksvoll betonten sittlichen Bedeutung jenes Anerkennungsactes. Wo bliebe diese Bedeutung, wenn als sein Inhalt nur der zufällig als Factum vorgefundene Besitz sowohl in Ansehung der Gegenstände, als der Personen der Besitzer gelten sollte, und nicht zugleich die organische Stetigkeit in dem Besitzwechsel, so wie er in der Natur der Familie mit Nothwendigkeit begründet ist? Ausdrücklich das Gesetz dieser Stetigkeit fordert die Möglichkeit eines rechtsgültigen Besitzes auch in der Hand einzelner, lediger und emancipirter Persönlichkeiten, sowohl in Rücksicht auf die Bedeutung des Familienbandes, aus welchem sich vielleicht dieser Besitz herschreibt, als auch in Rücksicht auf jenes, welches vielleicht in Zukunft durch diesen Besitz begründet werden soll. Und doch weiß man, welche Beschränkungen ausdrücklich in Bezug auf den Vollgenuß des Eigenthumsrechts z. B. das altgermanische Recht an den Hagestolziat geknüpft hat; offenbar in Folge der tief im natürlichen Rechtsbewußtseyn begründeten Voraussetzung, daß dieses Recht seine moralische Wurzel in der sittlichen Substanz der Familie hat! — Auch dies kann gegen unsere Annahme nichts beweisen, wenn positive Gesetzgebungen ein Gesammteigenthum im streng juristischen Sinne nicht einmal innerhalb des engsten Familienkreises als Regel gelten lassen. Denn theils liegt schon im Begriffe der Familie selbst nicht eine gleichartige, sondern eine ungleichartige Berechtigung ihrer Glieder an dem

Gesammteigenthume; theils bringt der Conflict wohlerworbener Rechte verschiedener Familien, nicht blos vorhandener, sondern auch neu entstehender, dessen Ausgleichung dem bürgerlichen Rechte obliegt, die Nothwendigkeit einer strengeren Unterscheidung der Rechte ihrer einzelnen Glieder gegenseitig von einander mit sich, als dort, wo die besondern Familien vereinzelt stehen und kein rechtlich geordneter Wechselverkehr zwischen ihnen stattfindet; theils endlich erwächst aus der organischen Flüssigkeit der Familienverhältnisse die Röthigung für das bürgerliche Recht, da wo sich dasselbe in der streng verstandesmäßigen Weise, wie es zuerst in der römischen Welt geschehen ist, zum System ausbildet, als das Subject oder als den Träger der Rechte allenthalben zunächst die einzelne Person zu betrachten, und die Rechte einer moralischen Gesammtpersönlichkeit, wie die Familie es ist, nur als Modificationen oder Beschränkungen an dem Rechte der Einzelnen in Anschlag zu bringen *). Diese Auffassungsweise, die, wie gesagt, erst das Product wissenschaftlicher Ausbildung der Rechtsbegriffe auf einer hoch gesteigerten Civilisationsstufe ist, muß man sich wohl hüten, in das älteste, einfache Rechtsbewußtseyn hineinzutragen, dem, wie aus der Rechtsgeschichte aller Völker sich erweisen läßt, eine mehr substantielle Anschauung, namentlich auch in Bezug auf die Stellung der Familie zum Rechtsverkehr innerhalb der Gesellschaft ungleich näher lag **).

Daß ein unbefangener Blick auf die rechtsgeschichtliche Entwickelung im Großen und Ganzen sowohl, als auch überall im Besondern und Einzelnen unserer Ansicht die vielfachste und unzweideutigste Bestätigung bringt, dies kann Keinem entgehen, der für seine Person zu einem solchen Blick befähigt ist. Wohin wir

*) Was die gegenwärtige Theorie des Civilrechts moralische oder juristische Persönlichkeiten nennt, das ist selbst erst ein künstliches Gebilde juristischer Reflexion, und hat mit der rechtlichen Bedeutung des Familienbandes keine Gemeinschaft.

**) Auch in Bezug auf das Verhältniß der Familie zum Eigenthum gilt der Ausspruch Niebuhr's: „Die Regel wird nie irre führen, daß ursprünglich alle Bande weit fester und härter gezogen waren, und sich im Verfolg der Zeit immer mehr lösten."

auch blicken in der Geschichte des entfernteren Alterthums, in den Bildungszuständen jener Perioden, welche unter den verschiedenen Völkern die Genesis der Civilisation, der bürgerlichen und der politischen Gesellschaft enthalten: allenthalben erblicken wir die durchgängigste Solidarität zwischen dem Institute der Ehe nebst dem gesammten daran hängenden Familienrechte, und dem Institute des Eigenthums. Wo, wie dies auf eine oder die andere Weise unter allen Völkern des Morgenlands der Fall ist, das Princip der Familie noch über die Sphären der bürgerlichen und der politischen Rechtsbildung übergreift: da unterliegt, mit dem Rechte der Ehe zugleich, welche sich dort noch nicht entscheidend zur Monogamie durchzubilden vermag, auch das Privateigenthum den größten Schwankungen, und gelangt nicht zu der Ausbildung, deren es sich unter Völkern erfreut, welche das patriarchalische Princip in der Wiege ihrer Cultur hinter sich zurückgelassen haben. Namentlich das Eigenthum an Grund und Boden trägt mehr oder weniger dort allenthalben den Charakter eines Gesammteigenthums des Stammes, des Volkes oder, wenn man will, des Staates: „der Landesherr ist es im strengsten Sinn, und aller Privatbesitz nur darin verschieden, ob er seinen Antheil vom Ertrag einfordert, erläßt oder verschenkt" *). Ohne Zweifel würde derselbe Grundsatz, wie in Bezug auf das Landeigenthum, sich als Consequenz des patriarchalischen Princips auch in Bezug auf alles andere Eigenthum geltend gemacht haben, wenn nicht die durch die Natur unausweichlich gebotene Abtheilung der Familien auch innerhalb der patriarchalischen Stammes- oder Volks-

*) Worte Niebuhr's bei Gelegenheit des römischen ager publicus, von dem er die Bemerkung macht, daß „seinen Charakter in Indien, wie in der That in ganz Asien und im alten Aegypten, alles Landeigenthum trägt." — Wie geneigt man übrigens seyn mag, in die feine Bemerkung Jak. Grimm's einzustimmen: „es ist einleuchtend, daß dem Hirten an der Ganzheit des Landeigenthums gelegen seyn muß, dem Bauer an der Vertheilung" (Deutsche Rechtsalterthümer S. 495.): so wird man doch nicht hierauf allein oder auch nur hauptsächlich den großen Gegensatz der asiatischen und der europäischen Civilisation in Bezug auf die Gestaltung des Grundeigenthums zurückführen wollen.

einheit die Entstehung eines bürgerlichen Rechts auch dort zur Folge gehabt hätte, freilich eines durch das Walten jenes Princips, unter das es dort gebunden blieb *), verkümmerten und in die schon oben erwähnten Monstrositäten ausschlagenden. Jedenfalls aber ist es derselben Ursache zuzuschreiben, wenn im ganzen Morgenlande weder die väterliche Gewalt, noch die Sclaverei, obgleich beide Institute ihrem Ursprunge nach dem patriarchalischen Princip angehören, zu der scharfen civilrechtlichen Ausbildung, wie später in dem occidentalischen Rom, haben gelangen können. Es stand solcher Ausbildung eben der Conflict im Wege, der hier zwischen den Rechten der Gesammt- und der Einzelfamilie unvermeidlich eintrat. — Das allergewichtigste Zeugniß aber, hinreichend einen Jeden, der nur irgend einen Begriff davon hat, wie sittliche Ideen sich in der Geschichte bethätigen, von der Wahrheit unserer Auffassuug zu überzeugen, legt die Geschichte ab durch die Gestaltung des Erbrechts unter allen Völkern von den niedrigsten Stufen der Civilisation bis herauf zu den höchsten. Welch unsäglichen Quälereien begegnen wir allenthalben bei den Naturrechtslehrern der Schule, um auf Grund ihrer abstrusen Voraussetzungen auch nur die rechtliche Möglichkeit einer Erbfolge, einer testamentarischen, oder gar — denn dies

*) Die strenge Consequenz dieser Bindung des Princips der bürgerlichen Gesellschaft unter das patriarchalische ist überall diese, daß eigentlicher Rechtsverkehr nur zwischen den Gliedern Einer Volksfamilie stattfinden kann. Daher die großen Schwierigkeiten, welche überall die juristische Regelung des internationalen Verkehrs mit Völkern von patriarchalischer Rechtsbildung findet, auch wenn dieselben in sich selbst schon einen bedeutenden Grad der Civilisation erstiegen haben. Daher auch die Klagen der Alten über die Punica fides, die Treulosigkeit der Barbaren (βαρβάροισί ἐστι οὔτε πιστὸν οὔτε ἀληθὲς οὐδέν. Herodot. VIII, 142.). Derselbe Herodot berichtet von den nomadischen Arabern (III, 8.) einen äußerst charakteristischen Gebrauch, wodurch sich dieselben zum Worthalten bei Verträgen (ohne Zweifel wohl hauptsächlich mit Fremden, wiewohl der Schriftsteller es auch auf Einheimische zu beziehen scheint) zwingen. Die Contrahirenden lassen sich durch einen Dritten die Hand verwunden und mit dem vermischten Blute einen Stein benetzen. Offenbar ein symbolisches Surrogat der Blutsfreundschaft mit ausdrücklicher Beziehung auf ein äußeres Object.

erschien durch die unnatürlichste Verkehrung als das Entferntere und Bedingtere, — einer Intestaterbfolge herauszubringen! Welche Mißgriffe beging, aus Mangel an Einsicht in das wahre Princip der Erbfolge, in der Deutung der geschichtlichen Rechtszustände selbst noch ein Montesquieu; wie schnell ist er mit der Beschuldigung von Willkühr und Ungerechtigkeit zur Hand gegen Gesetzgebungen, welche sich doch ganz folgerecht aus diesem Princip heraus entwickelt haben! — Unter den Neueren hat, hauptsächlich, wie es scheint, durch Hegel's Verdienst, obwohl wir schon Fichte dahin einlenken sehen, der gesunde Sinn den Sieg erfochten, daß man jetzt immer allgemeiner die Intestaterbfolge als die in der Idee des Rechtes unmittelbar begründete, weil durch die Natur des Familienbandes geforderte, anerkennt, die testamentarische als eine nur unter Beschränkungen zulässige Modification und Ergänzung jener. Aber nur um so schroffer macht sich gerade bei diesen neueren Rechtslehrern der Uebelstand fühlbar, daß nichtsdestoweniger die Deduction des Erbrechts von der allgemeinen rechtsphilosophischen Begründung des Eigenthums abgetrennt bleibt. Welcher Verstoß gegen die Methode, wenn in Werken, welche dem Begriffe der Familie den Begriffen des bürgerlichen Rechts gegenüber seine richtige Stelle angewiesen haben, unter der Rubrik des Familienbegriffs das ganze Erbrecht abgehandelt wird, ehe noch vom Begriff des Eigenthums und seiner Entstehungsweise die Rede gewesen ist*)! Wo aber, wie es bis jetzt noch immer das Gewöhnlichere ist, die abstracte Theorie des Eigenthums der concreten des Ehe- und Familienrechts vorangeschickt wird, da bleibt theils die erstere nothwendiger Weise unvollständig, da ein Eigenthum ohne Erbrecht noch gar kein wahres Eigenthum ist, theils gelingt es doch immer nur unvollständig, das übergreifende Recht der Familie über ein vermeintlich aus einer ganz andern Sphäre erwachsendes Rechtsinstitut darzuthun. Beiden Darstellungsweisen gegenüber wird es nicht allein als die einfachste und bündigste, sondern auch als die geschichtstreueste Auffassung erscheinen, wenn

*) So z. B. bei Wirth, a. a. O. II. S. 64—76.

wir das Recht der Intestaterbfolge unmittelbar an die moralische und rechtliche Entstehung des Eigenthums knüpfen, indem wir die Wurzel des einen wie des andern in dem sittlichen Bande der Familie *) aufzeigen und die sociale Anerkennung, wodurch beide den Rechtscharakter im engern Sinn erhalten, in Einem ungetrennten Acte sich über beide erstrecken lassen. In der That sollte ich meinen, daß es nur eines geringen Nachdenkens bedürfte, um die Einsicht zu gewinnen, daß von einem in der bürgerlichen Gesellschaft zu Recht bestehenden Privateigenthum nicht eher die Rede seyn kann, als bis dasselbe als ein Gegenstand der Vererbung mindestens vom Vater auf die Söhne anerkannt ist. Ist aber die Wirklichkeit des Eigenthums von dieser Anerkennung abhängig, so ist klar, daß der Inhalt dieses Actes zum Begriffe des Eigenthums gehören muß. Selbst in der Bedeutung von Worten verschiedener Sprachen drückt sich dieses Zusammengehören der Begriffe von Eigenthum und Erbe aus, wie in dem hebräischen ירש **), dem lateinischen Patrimonium und, wenigstens nach älterem Sprachgebrauch, dem deutschen „Erbe". — Die Anerkennung des Rechts der Testamente würde gegen die obige Voraussetzung nur dann einen Widerspruch enthalten, wenn die Geltung dieses Rechts eine unbeschränkte wäre. Dies aber ist sie zu keiner Zeit und unter keinem Volk gewesen; je weiter wir zurückgehen in der Geschichte der Rechtszustände und Rechtsgesetzgebungen, um so weniger finden wir die durch Sitte und Gesetz geheiligte Intestaterbfolge gestört durch testamentarische Willkühr. Der größere Spielraum, welchen ausnahmsweise das römische Recht dieser Willkühr einräumt, hängt nachweislich mit dem dort so ausgedehnten Rechte der väterlichen Gewalt zusammen; das Paterfamilias uti legassit des Zwölftafelgesetzes zeigt unwidersprechlich, daß auch das Recht der Testamente aus dem Gesichtspuncte eines Familienrechts betrachtet wurde. Im Allgemeinen aber ist, geschichtlich sowohl, als rechtsphilosophisch, die richtige Auffassung dieses Rechts ohne Zweifel diese, daß

*) Familia et Penates et jura successionum. Tac. Germ. 32.

**) Luther übersetzt gelegentlich auch אחזה durch „Erbe".

dasselbe erst mit der Auflösung des engern Familienbandes eintritt, als Ersatz für dasselbe in Bezug auf die Stetigkeit der Fortdauer *), welche der Familie auch im Wechsel der Personen eben durch die Objectivität des Güterbesitzes gesichert werden soll. Ohne Zweifel war die Form der Adoption allenthalben die ursprüngliche für die testamentarische Einsetzung, wie sie es in Griechenland und mehrfach sonst geblieben ist: selbst im römischen Recht scheinen manche auffallende Bestimmungen nur hieraus zu erklären; so z. B. der Grundsatz, daß der Form nach Niemand nur über einen Theil seines Vermögens testiren kann **); auch wohl der Umstand, daß die Testamenti factio dem öffentlichen Rechte beigezählt wird ***); wie denn bereits Gans in Bezug auf die Form der Testamente in comitiis calatis und in procinctu diese Erklärung geltend machte. Der Umstand, daß Abraham vor der Geburt des Isaak den Knecht seines Hauses, den Damascener Eliezer, als seinen Erben betrachtet †), obgleich Lot, sein Brudersohn, lebt, der sich aber von ihm abgetheilt hat, spielt in den einfachen Zuständen des patriarchalischen Zeitalters dem Institute der testamentarischen Erbfolge vor, und zwar, wie man sieht, ausdrücklich in der Weise, daß diese modificirte Erbfolge noch als unmittelbare Consequenz aus der streng gefaßten Idee der Familieneinheit erscheint. Es war ein Zustand,

*) Der Begriff dieser Stetigkeit drückt sich in dem Satze: **hereditas defuncti vice fungitur**, sowie überhaupt in den römischen Grundsätzen über die **successio per universitatem** aus. Der „praktische Sinn" oder „juristische Tact", welchen v. Savigny (System des heut. röm. R. I. S. 386.) an dem ältesten römischen Recht um dieses Grundsatzes willen rühmt, bewährte sich, da der Grundsatz selbst sich unmittelbar aus der rechtlichen Grundanschauung ergab und seinem wesentlichen Inhalt nach allen ältern Volksrechten gemeinsam ist, eigentlich vielmehr erst an der späteren Rechtsentwickelung, nämlich insofern, als dieselbe sich auch durch die große Ausdehnung der testamentarischen Willkühr nicht an demselben irre machen ließ.

) Nur so scheint der Anstoß zu entfernen, den bereits Leibnitz an diesem Grundsatze nahm. **Ep. ed. Korthold. I. p. 171.

***) **Testamenti factio non privati, sed publici juris est. Papinian.**

†) 1 Mos. 15, 2.

in welchem jeder Erbe noch den Charakter trug, den das römische Recht dem suus heres oder heres necessarius zuschreibt *). Die weitere Entwickelung der bürgerlichen Gesellschaft und die naturgemäße Stellung der Familie in derselben bringt es mit sich, daß dieser Begriff der suitas als alleiniges Princip des Erbrechts einer freieren Beweglichkeit der Güterübertragung innerhalb des weitern Kreises, der ursprünglich von einer Familie ausgegangen ist, weichen muß; und da nun ist es das Naturgemäße, daß auch hier die Intestaterbfolge nach Blutsfreundschaft und die testamentarische nach freier Disposition auf entsprechende Weise sich einander ergänzen, wie schon innerhalb der geschlossenen Familienkreise durch die Möglichkeit der Adoption eine solche Ergänzung statt fand. Wenn dagegen, bei minder freier Ausbildung der Privatrechtsverhältnisse, in den Gesetzgebungen des Orients, ein Rückfall der Erbschaft an den Staat oder an dessen Haupt und Herrn häufiger, als anderwärts, vorkommt: so werden wir auch hierin nur eine besondere Species der Intestaterbfolge erkennen. Der weitere Familienkreis tritt dann eben in die Rechte ein, welche ihm nach dem dort geltenden Rechtsprincip durch den engeren nur beschränkt, nie ganz entzogen werden konnten.

So kurz diese Andeutungen sind, so werden sie, hoffe ich, genügen, um zu beweisen, wie auch die geschichtliche Auffassung des Rechts, und gerade sie vorzugsweise, uns dahin drängt, die

*) In suis heredibus evidentius apparet continuationem dominii eo rem perducere, ut nulla videatur hereditas fuisse, quasi olim hi domini essent, qui etiam vivo patre quodammodo domini aestimantur, unde etiam filii familias appellantur. Itaque post mortem patris non hereditatem accipere videntur, sed magis liberam bonorum administrationem consequuntur. Ich habe es der Mühe werth gehalten, diese Worte des römischen Juristen Paulus (L. 11. D. de liber. et posth. XXVIII, 2.) vollständig auszuschreiben, da sie das Grundprincip des gesammten Erbrechts so deutlich als möglich aussprechen. — Mit den Grundsätzen des römischen Rechts über die sui heredes kann die im altdeutschen Recht begründete Rechtssitte des Mittelalters verglichen werden, daß bei Entäußerungen des Allodialvermögens die Einwilligung der nächsten Erben erfordert war.

naturgemäße organische Entstehung der Eigenthumsverhältnisse im engsten Zusammenhange zu denken mit der rechtlichen und sittlichen Gestaltung des Familienlebens. Es will mir scheinen, als sey der Gegenstand der gegenwärtigen Abhandlung ein solcher, an welchem es sich auf recht unzweideutige Weise erproben wird, inwieweit es mit der Ineinsbildung des philosophischen und des geschichtlichen Standpuncts in der Rechtswissenschaft, die jetzt so Viele im Munde führen, Ernst ist oder nicht. Daß geschichtlich die Anerkennung der Eigenthumsrechte überall bedingt ist durch das Verhältniß, in welches sich nicht einzelne Personen als Einzelne, sondern Familien als moralische Gesammtpersönlichkeiten zu einander stellen; daß die sittliche Macht des Familienbegriffs allenthalben als die wirkende Ursache erscheint, aus welcher die Rechtsbegriffe hervorgehen, in denen für das Bewußtseyn der Menschen, die sich zu einer Rechtsgesellschaft zusammenfinden, die Unterscheidung eines Mein und Dein enthalten ist: dies gehört zu den gewissesten Thatsachen, zu denen die geschichtliche Erforschung der ältesten Culturzustände im Großen und Allgemeinen nur irgend gelangen kann. Durchaus nur aus dem Familienbande hat unter allen Völkern der Weltgeschichte ohne Ausnahme sich das Recht der Erbfolge entwickelt, mit dessen Geltung erst der Rechtsbegriff des Eigenthums als thatsächlich festgestellt betrachtet werden kann, und selbst wenn in der Gestaltung des Erbrechts der Kreis der Familie und der Blutsverwandtschaft überschritten wurde, selbst dann blieb noch die Idee dieses Bandes, in Ansehung dessen man in solchen Fällen die Möglichkeit einer Stellvertretung der Natur durch freie Willensthat gelten ließ, vorwaltend. Die natürliche Sittlichkeit der Familie oder der Bande des Blutes und der gemeinsamen Abstammung hat sich in einem weiten Völkerkreise auch unmittelbar als das Princip der Staats- und Gesellschaftsbildung bethätigt, und wo dies der Fall war, da trägt jederzeit auch die Gestaltung der Eigenthumsverhältnisse die Spuren des patriarchalischen Gesammteigenthums. Dies Alles, meine ich, muß für den Philosophen, der die Bedeutung der Geschichte, der geschicht-

lichen Entwickelung für den Gehalt der sittlichen Ideen, welche das Object des praktischen Theils seiner Wissenschaft bilden, zu würdigen weiß, eine Mahnung seyn, auch dem Begriffe nach nicht dasjenige trennen zu wollen, was die Natur, die organische Natur des geschichtlichen Entwickelungsprocesses so offenbar vereinigt hat. Der Begriff des Mein, Dein und Sein, der Begriff des Angehörens, des zu Eigen Seyns und zu Eigen Besitzens ist, ebenso, wie der Gebrauch dieser Worte in allen Sprachen, ein elastischer, so elastisch, wie das sittlich organische Band, welches die Menschen unter einander und mit der Natur, die sie erzeugt und ernährt, zusammenknüpft. Er bezeichnet dieses Band, ebensowohl, wie es Mensch mit Menschen, als wie es Menschen mit Sachen verbindet. Ist er in der ersten Beziehung ein vielartiger, indem in ganz anderm Sinne das Kind den Eltern, als die Gattin dem Gatten angehört, und ebenso auch umgekehrt: so ist er es in der letztern nicht minder, da eben aus den mannichfaltigen Verhältnissen der Menschen unter einander auch die mannichfaltigsten Gestaltungen und Beschränkungen des Eigenthums- und Besitzrechts in Bezug auf äußere Sachen hervorgehen können und wirklich hervorgehen. Dennoch ist der Grundgehalt des Begriffs nur einer, und das Eigenthums- und Besitzrecht ist in allen seinen Gestalten so gewiß nur eine Wirkung des lebendigen Bandes zwischen Mensch und Menschen, so gewiß es in der Natur jedes organischen Bandes liegt, unmittelbar nur Lebendiges mit Lebendigem vereinigen und nur mittelbar auch über Todtes sich erstrecken zu können. Sollte nun als das lebendige Band, in welchem das Band des Eigenthums enthalten ist, sogleich von vornherein der Staat oder die bürgerliche Gesellschaft gefaßt werden: so kommen wir auf jene Voraussetzung der socialistischen Theorien älterer und neuer Zeit zurück, welche wir doch als hinreichend widerlegt schon durch Kant's Rechtslehre betrachten durften. Als vorausgesetzt aber, nicht als neubegründet durch die Rechtsgesellschaft im engern Sinn, und doch zugleich als bewirkt durch ein lebendiges Band unter Menschen, wie die Idee der organischen Gestaltung des Rechts-

lebens dies fordert, wird das Eigenthum nur erkannt, wenn es in der von uns dargelegten Weise als Wirkung des Familienbandes betrachtet wird; wodurch aber keineswegs ausgeschlossen wird, daß es den Rechtscharakter im engern Sinne erst durch die bürgerliche Gesellschaft erhält. — Uebrigens versteht sich, daß dieser Begründungsversuch, weit entfernt irgend einer der Erwägungen den Weg zu versperren, durch welche man vom Standpuncte der socialen und politischen Interessen, und insbesondere aus dem Gesichtspuncte des richtig verstandenen Begriffs der bürgerlichen und politischen Freiheit, die Nothwendigkeit des Privateigenthums und die Unmöglichkeit einer Gemeinschaft der Güter zu erweisen pflegt, nur bestimmt seyn kann, dieselben zu unterstützen oder ihnen vorzuarbeiten. Es sollte derselbe eben nur in der Weise der strengen philosophischen Wissenschaft den Unterbau aufführen, auf welchem dann jene mit gesteigerter Sicherheit und Zuversicht fußen, und das Werk, welches die speculative Rechtsphilosophie für die Einsicht der tiefer Eingeweihten begonnen hat, für die Anschauung und die Erkenntniß Aller weiter fortführen können.

Die Religion und Kirche als wiederherstellende Macht der Gegenwart.

Mit Bezug auf die Schriften:

1) Religiöse Reden und Betrachtungen für das deutsche Volk von einem deutschen Philosophen (M. Carriere). Leipzig, Brockhaus 1850.

2) Ueber die Zukunft der evangelischen Kirche; Reden an die Gebildeten deutscher Nation (von Chr. H. Weiße). Leipzig, Weidmannsche Buchhandlung 1849.

3) Die Religion des neuen Weltalters. Versuch einer combinatorisch-wissenschaftlichen Grundlegung von G. Fr. Daumer. II Bde. Hamburg, Hoffmann und Campe 1850.

4) L. Feuerbach: Vorlesungeu über das Wesen der Religion. Nebst Zusätzen und Anmerkungen. Leipzig, O. Wigand 1851.

5) L. Feuerbach: die Naturwissenschaft und die Revolution, Blätter für litterarische Unterhaltung 1850. N. 268—271.

6) J. Frauenstädt: über Theismus und Atheismus vom theoretischen und praktischen Standpunkte. Blätter für litterarische Unterhaltung 1851. N. 121. 126.

Von J. H. Fichte.

Erster Artikel.

Nicht zu allen Zeiten befinden sich die gründlichen politischen Denker einer Nation in Uebereinstimmung mit den praktischen Staatslenkern über die wahren Uebel der Zeit und über die rechten Mittel, wie ihnen zu begegnen sey. Im gegenwärtigen Zeitpunkte scheint indeß ein solches Einverständniß wirklich eingetreten, wenigstens was das nächste Ziel betrifft, während freilich wieder über die Wege zu diesem Ziele und noch mehr in Betreff der ferner liegenden Absichten die Meinungen weit auseinandergehen. Der Grund dieser vorläufigen Uebereinstimmung ist nicht zu verkennen. Die Krankheitssymptome der Zeit sind zu ausgeprägt und in ihren nächsten Folgen zu drohend, als daß man zweifelhaft darüber seyn könnte, daß Hülfe geschafft werden müsse und gegen welchen Punkt dieselbe zunächst zu richten sey. Nicht auf bloß politischem Wege ist den Völkern dauernd zu helfen: dies haben alle Parteien der Reihe nach erkannt und ausgesprochen. Die Uebel liegen tiefer: sie sind *socialer* Natur. Die Eigenthums- und Verkehrsverhältnisse sind neu zu bilden, eine gründliche Volkserziehung zu schaffen: kurz mit *sittlichen Reformen* muß *begonnen werden*. Wer aufrichtig sieht und gründlich folgert, ist über alle diese Sätze einverstanden.

In welcher Gestalt existirt jedoch die Sittlichkeit eines Volkes und was ist der eigentliche Grund ihres Bestandes und ihrer Dauer? Wir wollen uns fürjetzt nicht auf den wissenschaftlichen Erweis der innern solidarischen Verbindung von Sittlichkeit und Religion einlassen; — es ist gestattet, darüber nur kürzlich an die ethischen Untersuchungen von *Chalybäus* und die unsrigen zu verweisen. Hier genügt es vollständig an den geschichtlich durchgreifenden Erfahrungssatz zu erinnern: daß bei jedem Volke und zu jeder Zeit die allge-

meine Sitte, die öffentliche Moral, auch der Patriotismus und die politische Gewissenhaftigkeit in der Religiosität des Volkes wurzelte und mit dem Sinken derselben auch in Verfall gerieth. Die erste Bedingung ächter Sittlichkeit: Selbstbescheidung, Entsagung, Aufopferungsfähigkeit, hat ihre Wurzel in religiöser Ergebung und Gottvertrauen; und wenn wir ein gründliches Heilmittel suchen wider die unzerstörbar auftauchende Selbstsucht des Menschen und ihre antisocialen Wirkungen, wir finden es nicht in einer selbstgerechten, selbststolzen Moral, sondern in der weltüberwindenden Demuth jener religiösen Pflichttreue, die mit unermüdlicher Langmuth und Liebe jedem Nächsten sich opfert, weil er in Gott mit ihm verbunden ist. Wir sagen dies nicht in erbaulich mahnender Absicht; wir behaupten es als das Resultat kalter psychologisch-wissenschaftlicher Einsicht.

Und hiermit langen wir bei der großen Frage an, welche näher oder entfernter, dringender oder weniger bestimmt, eigentlich alle oben zusammengestellten Werke, wie verschieden sonst ihre Absicht und ihre Resultate auch seyen, zum gemeinsamen Inhalte haben. Keine dauernde Wiederherstellung eines Volkes ist möglich, ohne Vertiefung und Erfrischung des religiösen Lebens in eben diesem Volke. So die beiden von uns zuerst aufgerufenen philosophischen Redner. — Dieser Satz kann aber auch die Wendung nehmen, — es ist nur die Kehrseite der so eben ausgesprochenen Wahrheit: — daß einem Volke politisch und social nur dadurch zu helfen sey, wenn man seine irrigen religiösen Vorstellungen berichtige und an die Stelle menschenfeindlicher, abergläubischer Dogmen eine vermeintlich humanere Religion pflanze. So Daumer! — Oder endlich: daß man die Religion, den Cultus eines „jenseitigen" Wesens, als etwas im Principe Verkehrtes, überhaupt abthun müsse, um die Menschheit ganz auf eigene Füße zu stellen und sie auf die Interessen des Diesseits alle ihre Kräfte und ihre Einsicht richten zu lassen. So Feuerbach und Frauenstädt!

Darüber jedoch sind Alle einverstanden — ein Umstand von unverkennbarer Bedeutung — die religiösen Forscher, wie die

antireligiösen, jene, die in der Religion den eigentlichen Lebensquell eines Volkes sehen und die einzig dauernde Macht seiner Wiederherstellung, wie diese, welche jenen Quell zu verstopfen, seine Ausbreitung zu hindern alles Ernstes gesonnen sind: — daß manche Formen des bisherigen Glaubens sich überlebt haben im Bewußtseyn der gegenwärtigen Menschheit. Und selbst die gläubigen Freunde der Religion verhehlen ihr Bedenken nicht, daß die Kirche in ihrer alten Gestalt keineswegs mehr im Stande sey, die sittliche Wiedererneuerung der Menschheit zu übernehmen, welche die Vorzeit ihr anvertraute und mit Zuversicht ihr vertrauen durfte.

Den gleichen Eindruck des Zwiespalts und der vergeblichen Bemühung erregen jedoch auch von der andern Seite die zahlreichen Versuche neuer Kirchenbildung, welche unsere Zeit hervorgebracht und fortfährt hervorzubringen. Sie zeugen fast insgesammt von dem auf's Tiefste empfundenen Mangel religiöser Befriedigung am Ueberlieferten; — aber ihre eigene Existenz verkündet bald, daß sie selbst nur ein Scheinleben führen, daß das „was allein Noth thut" für unsere Zeit, die Kraft einer tiefen sittlichen Erregung und Lebenserneuerung, durch sie nicht gewirkt werde. Die neuen Versuche kirchlicher Reformen, die neuen Glaubensbekenntnisse conservativer oder radicaler Art — sie sind Zeichen des Bedürfnisses, der tiefsten Sehnsucht nach religiöser Erfüllung, nicht diese Erfüllung selbst.

So stehen wir folgerichtig bei einer zweiten, noch wichtigern Frage: welches das Kriterium sey zwischen der wahren kirchlichen Reform und der falschen? Und wir vindiciren uns hier das Recht auf sie einzugehen; denn sie ist keine bloß theologische, sondern eine allgemein ethische oder sociale Frage. Von ihrer richtigen Lösung hängt nichts Geringeres ab, als die ganze Zukunft unserer Gesellschaft, ihr Untergang oder ihre erhöhte Dauer. Diejenigen aber, welche diese Behauptung übertrieben finden oder falsch, trösten sich entweder mit oberflächlichen Abfindungen oder sie stehen selber in

principieller Feindschaft mit der Religion und sind die Gegner, mit denen gerade der Kampf zu führen ist.

Ebenso können wir nicht einmal wünschen oder zugeben, daß jene Frage bloß vom theologischen Standpunkte und nach seinen bisherigen Mitteln und Voraussetzungen gelöst werde: es läge dabei, wohl fast unvermeidlich, die alte wohlbekannte petitio principii zu Grunde, und das Resultat würde, ebenso unvermeidlich, jeder allgemeinen Wirkung und Ueberführung ermangeln. Die Religion und die Kirche kann jetzt nur Hand in Hand mit der allgemeinen Bildung fortschreiten. Deshalb sprechen wir es mit dem vollen Nachdrucke der Ueberzeugung aus: diese Frage enthält ein Problem, welches in letzter Instanz nur die Ethik und die Philosophie der Geschichte im Vereine lösen können. Und nur dann, wenn sie es glücklich gelöst haben, kann das Resultat auch der allgemeinen Bildung zu Gute kommen, welche von nun an und in alle Zukunft nur in der freien, allgemeinen Wissenschaft ihre Wurzel und ihren Ausgangspunkt haben kann.

Zur Sache:

Die Grundbedingung einer umschaffenden, wirklich „erlösenden" Religion und eines erbauenden Cultus kann keineswegs bloß in einem subjectiven Austausche von Abhängigkeits- oder Erlösungsgefühlen in der Gemeinde bestehen, überhaupt in nichts bloß Subjectivem oder Innerlichem, seyen es religiöse Regungen oder subjective gute Vorsätze: — sondern in einer objectiven göttlichen Thatsache, die mitten in des Menschen Daseyn hineintritt und jenem subjectiven Gefühle und Bedürfnisse die wirksame Erfüllung entgegenbringt.

Besteht jede Religion im Bewußtseyn einer Versöhnung des Menschen mit dem göttlichen Wesen — die welche dies läugnen sollten, kennen oder verstehen eben das Wesen der Religion nicht: — so giebt es keine ohne jene göttliche Thatsache; oder vielmehr es giebt nur Eine Religion, diejenige, welche jener Thatsache durch ihre innern Wirkungen gewiß ist. Der Mensch will in der Religion seiner durch

Gott selber bewirkten Versöhnung sicher seyn, ein objectives Zeugniß davon empfangen. Eine göttliche Stimme muß zum Menschen reden, wie es in jenem herzdurchdringenden Spruche heißt: „Kommt her Alle, die ihr mühselig und beladen seyd, Ich will euch erquicken." Und ferner: dieser Spruch muß sich durch die That bewähren: es muß eine Wirkung des Trostes, der Zuversicht, der umschaffenden Heiligung ausgehen von jener erhabenen Erscheinung, die zum ersten Male und zum letzten, so weit die Menschengeschichte reicht, jene Worte gesprochen. Ist eine solche Weltthatsache eingetreten, sind solche Wirkungen von ihr ausgegangen: dann hat Gott selber jenen objectiven Beweis geführt, und nunmehr ist schlechthin kein anderer Name und keine andere Veranstaltung übrig, darinnen die Menschen könnten „selig" — ihrer Versöhnung mit Gott gewiß werden. Alles Andere bleibt subjective Religiosität, vielleicht innigste (Jacobische) Sehnsucht nach Gott, ein bedürfnißvoller Zustand oder auch ein reflectirendes Schwanken speculativer Erwägungen über Möglichkeiten: keine abschließende Gewißheit, die überall, — im ganzen Bereiche der Dinge wie nach allen Gesetzen des Erkennens, — nur aus der Thatsache, aus der eingetretenen Wirkung gewonnen wird, und damit, ist diese einmal geschehen, alle anderweitigen Möglichkeiten und jeden weitern Zweifel ausschließt.

Wir haben daher das Recht — wie parador der lange eingeübten, für philosophisch gehaltenen Denkweise der Zeit es auch erscheinen möge, welche gewöhnt worden ist, statt die Unbestimmtheit der Begriffe an der Schärfe der Thatsachen zu erproben, umgekehrt das Thatsächliche alsobald in die nebulistische Unbestimmtheit abstracter Vorstellungen aufzulösen — wir haben das Recht: jede Auffassung der Religion, welche nicht die Thatsache zu ihrem Ausgangs- und Mittelpunkte macht, für eine halbe, in sich selbst unklare und ungenügende zu betrachten, schon vom Standpunkte der philosophischen und psychologischen Consequenz.

Dafür spricht zunächst ein entschiedenes und durchgreifendes Weltgesetz. Es geschieht Nichts zweimal, oder halb und ver-

suchsweise, so daß es wiederholt oder nachgebessert zu werden bedürfte. Die höchste Weltursache schafft niemals nach abstracten Begriffen, sondern nur einmal das Entschiedene, bis in's Kleinste durch den ὅρος des schöpferischen Denkens Individualisirte: was — nebenbei sey es bemerkt — für den gründlich Denkenden die schlagendste Ueberführung ist, daß jene höchste Ursache selber keinerlei abstractes Wesen, sondern ein persönlicher Gott, ein urentscheidender Geist und Wille sey. Von den niedrigsten Naturformen daher, in Krystall, Pflanze, Thier, bis hinauf zur unerschöpflichen Fülle geistiger Genien in der Menschengeschichte, ist Jedes nur einmal da und an seiner rechten Stelle im Zeitzusammenhange; Nichts ferner bleibt abstract, nebulos, in ungewissen Strichen skizzirt, sondern ist auf's Schärfste individualisirt und eigen geartet.

Wie sollte es nun anders seyn in der göttlichen Weltökonomie, welche den religiösen Proceß des Menschengeschlechts innerhalb der Weltgeschichte leitet? Denn auch hier müssen wir auf allgemeine Analogieen zurückgreifen. Der Mensch ist, mit empfänglicher Subjectivität, mitten in eine Welt fester, objectiver, aber seinem subjectiven Bedürfen entsprechender Verhältnisse hineingestellt. So gewiß nun in der Religion der Mensch die ihm verloren gegangene Versöhnung mit Gott wiederzugewinnen sucht: so muß er der entgegenkommenden göttlichen Thätigkeit warten und ihrer Leitung sich anzuvertrauen. Eine Religion sich zu machen aus „reiner Vernunft" oder aus subjectiven Gefühlen, bleibt im Zusammenhange aller dieser Analogieen die lächerlichste Ungereimtheit. Er hat sich umzuthun nach den göttlichen Thatsachen in der Geschichte, und seine Vernunft hat sich ihnen gegenüber empfänglich zu erweisen, d. h. dieselben zu prüfen nach den Kriterien innerer Wahrheit, wie dies das unbestrittene Recht aller Vernunft an alle Objectivität ist und bleibt.

Dieser Proceß und diese Prüfung liegt jedoch im weltgeschichtlichen Fortgange längst hinter uns: wir haben der erlösen-

den Weltthatsache mit nichten erst noch zu warten. Auch hat sie längst den thatkräftigen Beweis für sich geführt, und fährt bis zur Stunde fort ihn zu führen. Wir haben uns nur ihrer Bedeutung zu erinnern, den wahren, seitdem unwiderruflich bestimmten Charakter der objectiven Religion nur nicht zu vergessen.

Mit Einem Worte: der Mittelpunkt aller Religion und jedes sein Ziel erreichenden Cultus ist der historische Christus, und zwar nicht als eine gewesene, längst verlebte Person, sondern als der im Ablaufe der Geschichte und im geheimen Innern der Geisterwelt gegenwärtige und tief wirksame Mittler zwischen allen göttlichen Segnungen und dem Menschengeschlecht. Dem Religionsgefühle, welches im Bedürfnisse der Versöhnung wurzelt und aus diesem bloß subjectiven Umkreise nicht hinüber kann, muß ein objectiv Göttliches erfüllend entgegentreten: dieses Postulat lag eigentlich allen vorchristlichen Religionen zu Grunde. Wo es aber erfüllt ist, da bleibt diese Erfüllung keinesweges mehr ein bloß Historisches, sondern sie bewährt sich im Gemüthe eines jeden Glaubenden allgegenwärtig und neu: — und weil Christus diesen Beweis an uns Allen stets von Neuem führt, so ist er auch historisch der wirkliche Erlöser gewesen. Gleichviel dabei, was die Kritik an den Berichten über das Einzelne seiner geschichtlichen Erscheinung beglaubigt findet oder was sie für zweifelhaft und mythisch erklären muß: das bleibt auch vom historischen Bestande derselben als unerschütterliche Gewißheit übrig — denn ihre Wirkung leitet bis zum gegenwärtigen Zeitpunkt hin und führt noch jetzt denselben Beweis, — daß Christus der wirkliche Mittler war und — ist. Dies „War" und dies „Ist" sind aber in Wechselbeziehung mit einander. Das „Ist" weist bis auf seine erste Erscheinung zurück und bleibt in untrennbarer Continuität mit ihr; deshalb wird aber auch umgekehrt das „War" in seiner historischen Gewißheit durch das „Ist" verbürgt.

Hiermit ist nun auch das gesuchte durchgreifende Kriterium

gegeben zwischen der eiteln und vergeblichen (bloß subjectiven) und der wirksamen Kirchenverbesserung. Nur Wer an den Mittler glaubt — glaubt in jenem scharf von uns bestimmten ethisch-religiösen Sinne — ist in der wahren Kirche. Nur Wer mit erneuerter Kraft und Klarheit auf jenen lebendigen Mittelpunkt hinweist, fördert und steigert jene wahrhafte Kirche; denn er hilft den Quell erwecken und leitet ihn fort, von welchem allein alle erlösende und versöhnende Kraft, sittliche Wiedergeburt und jede begeisternde Selbsterneuerung ausgehen kann.

Wir sprechen es daher mit der größten Entschiedenheit aus, zugleich in der vollen Zuversicht, daß keine kommende Erfahrung uns Lügen strafen werde, gleichwie auch die bisherigen Erfahrungen in diesem Betreff unsere Behauptung nur bestätigen können: — daß jeder Versuch eine neue Religion oder Kirche zu bilden, sicherlich mißlingen wird, der nicht jenen Glauben in seiner Eigentlichkeit und Stärke zurückführt, wenn auch gereinigt von allem historischen und dogmatischen Beiwerk, welches die Größe jener einzig dastehenden weltgeschichtlichen Erscheinung eher zu entstellen als deutlich hervortreten zu lassen dient. Mit einem Worte: bevor nicht ein erhöhter und zugleich gereinigter Glaube an Christus wieder erweckt und der begeisternde Vereinigungspunkt geworden ist für uns Alle, bevor nicht alle wissenschaftliche Weisheit und alle Bildung sich vereinigt in dieser freien Anerkenntniß: so lange fehlt gerade die innere lebendige Bedingung einer neuen, alle Geister vereinigenden, alle Zweifel überwindenden, allgemeinen Kirche.

Nun wird wohl kein Kundiger in Abrede stellen, daß, was diesen Glauben gerade an die in Bildung Hochgestellten heranzubringen vermag, nicht bloß theologische Mittel und Beweisführungen seyn können; und dies gerade ist es, worin die neue Zeit mit ihrem guten Rechte völlig andere Anforderungen macht, als die frühern Jahrhunderte. Der Glaube an Christus in seiner welthistorischen, wie in seiner ewigen, allgegenwärtigen Bedeutung, kann der Bildung unserer Zeit nur

in Harmonie mit der allgemeinen Wissenschaft, deren Resultate in der Philosophie ihren Gipfel finden, auf gemeingültige Weise wiedergewonnen werden. Und in diesem Sinne stimmen wir dem Urtheile der Gegner unserer bisherigen Theologie bei, daß es mit ihr, als isolirter oder sich isolirender Wissenschaft, vorüber sey. Aber die bessern, gerade die ächten Theologen haben selber längst diese Schranken zu brechen gesucht: sie zeigen sich empfänglich für jedes Resultat der allgemeinen Wissenschaft; jedoch, gleichfalls mit ihrem guten Rechte, prüfen sie dasselbe an dem Kriterium der Wahrheit, welche sie für die höchste halten müssen, an der innern Gewißheit von den Wirkungen Christi im Menschen und in der Geschichte, welche eine ebenso unerschütterliche Objectivität besitzen, wie irgend eine allgemeine Naturerscheinung.

Wir können es daher in diesem Zusammenhange von Betrachtungen nur als eine Thatsache von höchster Bedeutung ansehen, daß die deutsche Speculation in ihrer letzten, gegenwärtigen Gestalt zu jener entscheidenden Anerkenntniß sich erheben mußte, indem sie einsah, daß sie allein dadurch dem Begriffe der Religion, auch nur in ihrer psychologischen Thatsächlichkeit, gründlich gerecht zu werden vermöge.

Ich sage: die deutsche Speculation in ihrer gegenwärtigen Gestalt, und unterscheide dieselbe dadurch auf das Bestimmteste nicht nur von der Hegel'schen Philosophie, sondern nicht minder von dem, was sich über diesen Lehrpunkt aus Schleiermachers philosophischen Grundsätzen ergiebt. Herbart's philosophische Principien reichen nicht so weit und sind keineswegs auf Lösung solcher Fragen gerichtet. Dennoch mag nicht unbemerkt bleiben, daß Herbart bei seinen gelegentlichen Aeußerungen über die Religion und namentlich über die christliche, die eines ächten Forschers würdige Empfänglichkeit zeigt für das Große und Charakteristische ihrer Erscheinung. Wenn er den durchaus wahren Grundsatz ausspricht: „daß die Metaphysik nicht einen einzigen Schritt über die Gränzen hinaus zu

thun vermöge, an welchen die nothwendige Entwicklung der Erfahrungsbegriffe sich endigt" *): so gilt es zunächst auch bei dieser Erscheinung nur den „Erfahrungsbegriff" derselben vollständig und unentstellt aufzufassen und ihn, so es gelingt, mit den übrigen in festen Zusammenhang zu bringen und sie alle durch eine gemeinsame Analogie zu verbinden. —

Es kann hier der Ort nicht seyn, auf eine erschöpfende Kritik der Christusidee in den zuerst genannten zwei Systemen einzugehen, was zum Theil von uns selbst an andern Orten, vollständiger von Andern, geschehen ist. Es genügt den schlagenden Punkt des Unterschiedes zu zeigen zwischen der dortigen Auffassung und derjenigen, welche wir für die allein richtige halten. Bei Hegel (besonders in seinen „Vorlesungen über die Philosophie der Religion" nach der zweiten, authentischen Ausgabe) finden wir in seiner Construction des Trinitätsbegriffs und in seiner Auffassung der Person Christi, höchst charakteristischer Weise, ein beständiges Schwanken zwischen abstract metaphysischer Umdeutung und zwischen wahrhaft begeistertem Ergriffenseyn von der Erhabenheit und Größe seines geschichtlichen Bildes **). So konnte, wenn das abstract pantheistische Princip

*) Herbart, Lehrb. zur Psychol. 3. Aufl. 1850. S. 174. Vgl. desselben Metaphysik II. S. 679.

**) Zur weitern Begründung jenes Urtheils verweisen wir der Kürze wegen auf unsere „Beiträge zur Charakteristik der neuern Philosophie" 2. Ausg. 1841. S. 990. 992. 997. Es ist indeß auch für die gegenwärtige Untersuchung lehrreich, aus jenem Zusammenhange wenigstens folgende Worte herauszuheben: „Wer die christliche Lebensthatsache anerkennt und damit einen göttlichen Geist, aus dem Grunde erneuernd und umgestaltend den menschlichen, der kann, ohne theoretische Inconsequenz handgreiflichster Art, keinen bloß pantheistischen Gott mehr haben. Dieser Geist Gottes kann ihm nicht mehr nur seyn die aus dem Processe der Welt aufgährende „„höchste Potenz"" des Weltgeistes (nach Schellings älterer Lehre) oder (nach Hegel) ein „„Bewußtwerden"" desselben im Menschen: — das wäre recht eigentlich der Geist des Menschen mit „„seinen natürlichen Particularitäten, Leidenschaften und Eigenschaften""; denn in diesen gerade kommen die Abgründe des Weltgeistes in's Bewußtseyn. Darum, der Geist, welcher diesen (den Weltgeist) im Menschen überwindet, und sein Pa-

dieser Philosophie festgehalten werden sollte, nur erfolgen, was die weitere Entwickelung des Hegel'schen Systems wirklich gelehrt hat: die scharf ausgeprägte, durchaus individuale Erscheinung Christi mußte sich gefallen lassen, in die neblige Allegorie einer allgemeinen Gottmenschheit verwandelt und das feste Historische an derselben zum Producte eines mythenbildenden Processes der damaligen Menschheit herabgesetzt zu werden. So sehr diese Erklärungsweise, als eine völlig gewaltsame, ebenso unpsychologische wie unhistorische, sich überlebt hat, so ist dennoch zurückgeblieben, was wir noch immer als schädliche Nachwirkung jener ganzen philosophischen Manier mit uns fortschleppen: die fast unwillkürliche Neigung, jedes historisch Thatsächliche, philosophisch gefaßt, sogleich in die vieldeutige Unbestimmtheit einer Abstraction zu verwandeln und zu vermeinen, dadurch gerade es begriffen zu haben. Nichts fürwahr hindert in gegenwärtiger Frage mehr, klar zu sehen und zwischen halber und ganzer Wahrheit sich zu entscheiden, als der Wahn, daß dies philosophische Behandlung sey.

Das Historische und Metaphysische, welches in Hegel's Christologie und Religionsphilosophie ungeschieden durcheinandergährte und so sich wechselseitig verkümmern mußte, finden wir nun bei Schleiermacher zwar in klarer Sonderung gefaßt, aber zugleich damit dualistisch einander entgegengesetzt, ohne in einem höchsten Principe versöhnt zu werden und so sich zu gegenseitiger Bestätigung und Ergänzung zu dienen. Und hiermit glauben wir zugleich auf den tiefern Zwiespalt hinzudeuten, der überhaupt in Schleiermachers geistigem Wesen und Wirken zurückbleibt und welchen

---

nier einer neuen, höhern Ordnung in der Seele des Menschen aufpflanzt, kann nicht mehr in Einer Art und in Einer Reihe gedacht werden mit jenen weltgeistigen Bethätigungen im Menschen. Wie vermöchte er sonst sie zu unterwerfen, zum Knechte zu machen eines specifisch neuen Antriebes, welcher die Wiedergeburt ankündigt? Dieser Gott kann dem Weltgeiste selbst nur der jenseitige seyn" (S. 997. 98.). Dazu vergleiche man noch S. 1002—1004., wo die innern Incohärenzen von Hegels Christologie gezeigt werden.

zur völligen wissenschaftlichen Harmonie in ihm selber zu bringen, wohl kaum gelingen dürfte. Bekanntlich hat man es als eine verdienstvolle That Schleiermachers bezeichnet, die Religion und die wissenschaftliche Behandlung der Theologie ganz von der Philosophie unabhängig auf einem selbstständigen Grunde wiedererbaut zu haben. Aufrichtig gestanden, können wir in dieser Sonderung, wenn sie eine definitive seyn sollte, nur einen tiefen Mißverstand erblicken. Immerhin mag sie berechtigt seyn, wenn sie als zeitweise nöthig gewordene Absperrung betrachtet wird gegen eine falsche Methode, gegen jenes der Theologie sich aufdrängende aprioristische Construiren des religiösen Inhaltes. Aber diese ganze Art des Philosophirens abzuthun, liegt ebenso im Interesse der Philosophie selber, wie der an ihr theilnehmenden benachbarten Wissenschaften. Auch in Beziehung auf die Religion, theils als allgemeine psychologische Thatsache, theils als welthistorisches Princip, hat die Philosophie keine andere Aufgabe als die, beides in seinem eigenthümlichen Charakter scharf aufzufassen und das Nothwendige und Allgemeine an der scheinbar zufälligen Verschiedenheit seiner mannigfachen psychologischen und historischen Erscheinungen bestimmt nachzuweisen. Bleibt sie dieser Auffassung treu, so giebt es Nichts in ihr, was der Theologie, welche nur dieselbe Aufgabe aus der kritischen Feststellung des historischen Materials herauszuläutern hat, — durch welche letztere Thätigkeit sie zugleich der Religionsphilosophie das Material gewinnt und sichert, — irgendwie feindselig seyn könnte.

Was nun Schleiermachern selbst betrifft, so hat er mit großer Consequenz, Kunst und Klarheit jene Maxime der strengen Abscheidung durchgeführt: einerseits die Sonderung und wechselseitige Unabhängigkeit des philosophisch-ethischen und des religiösen Princips; andrerseits, wenn man einen Blick auf seine Reden über die Religion wirft, im Religiösen selbst die gewissermaßen unwillkürlich sich bildende Unterscheidung zwischen dem allgemeinen religiösen Gefühle und dem specifisch christlichen. Alle diese Begriffe und Unterscheidungen endlich bewegen sich für ihn zugleich nur innerhalb des subjectiven Gebiets, als That-

sachen und Bildungsstufen des religiös angeregten Geistes, wobei das objectiv Anregende, Gott — (wir erinnern an Schleiermachers Resultate über die Erkennbarkeit Gottes in seiner „Dialektik") — eigentlich ein Unerkennbares, der objectiven Erfaßbarkeit sich Entziehendes ist und bleibt.

Dennoch weiß man zugleich, mit welcher persönlichen Inbrunst und Zuversicht Schleiermacher, trotz jener wissenschaftlich ableitenden Voraussetzungen, und je weiter er im Leben vorrückte, desto entschiedener — die Person Christi umfaßte und gleichfalls persönlich sich an ihr festhielt und aufrichtete. Diese halbe Inconsequenz müssen wir für eine innerlich berechtigte, höchst bedeutungsvolle erklären. Sie zeigt, daß der virtuosische Geist des Mannes, unablässig nach ganzer und ungetheilter Bildung strebend, gleichsam „in fugam vacui", zur Rettung von der Leerheit jenes religiösen Subjectivismus, welcher ihm bei allen Analysen des Abhängigkeitsgefühls übrig blieb, einer objectiven Erfüllung begehrte, einer göttlich-menschlichen Thatsächlichkeit, welche jenem Bedürfen die volle, gottverliehene Gnüge zu gewähren vermöchte.

Diese Anerkennung des historischen Christus blieb jedoch, nach dem ganzen Zusammenhange seiner wissenschaftlichen Prämissen, für Schleiermacher eigentlich nur eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, ein Vorgriff in ein zunächst ihm fremdes Gebiet, weil es ihm an einer Philosophie der Geschichte gebrach (womit wiederum seine Nichtbeachtung des Historischen des Christenthums und des A. Testaments auf's Genaueste zusammenhängt): — aber ein Vorgriff durch tiefen Vernunftinstinct gefordert, welchen die Religionswissenschaft der Gegenwart, wenn sie ihrer ganzen Aufgabe genügen will, nachzuthun und auf allgemeine Weise zu begründen sich wird entschließen müssen.

Wir brechen für dießmal hier ab. Es kam uns zunächst nur darauf an, theils die allgemeinen Grundsätze anzudeuten, von denen wir bei Behandlung religionsphilosophischer Fragen überhaupt wie unsers Thema's insbesondere ausgehen, theils die Nothwendigkeit jener Anerkennung des Thatsächlichen in der

Sphäre der Religion, also des historischen Christus, aus dem allgemeinen Begriffe der Religion wie aller menschlichen Erkenntniß nachzuweisen. Die weitere Ausführung unserer Aufgabe bleibe einem folgenden Artikel vorbehalten.

Recensionen.

Die deutsche Philosophie seit Hegel's Tod und ihr Berichterstatter in der „Gegenwart".

Von M. Carriere.

Im sechsten Bande der bei Brockhaus erscheinenden „Gegenwart" steht ein Aufsatz, der es sich zum Ziel gesetzt, den Entwicklungsgang der neuesten deutschen Philosophie zu veranschaulichen, dies aber nicht im geringsten leistet, vielmehr nur ein Gewirr von Namen und Büchern aufführt und mit Gunst oder Ungunst bald Auszüge mittheilt, bald unbegründete Verwerfungssprüche erläßt. Die Redaction hat die Verantwortung dieser Urtheile von sich abgelehnt, aber der Verfasser ist anonym geblieben, so daß man gar nicht weiß, ob es sich mit ihm verlohnt eine Lanze zu brechen. Indeß um unsern Lesern zu zeigen, was für Leute sich jetzt anmaßen über Philosophie sie belehren zu wollen, und um einige Winke über die vorliegende Sache selbst zu geben, habe ich dennoch die Feder ergriffen.

Der Verfasser verabsäumt es, was als Ausgangspunct seiner Darstellung nöthig gewesen wäre, die Hegel'sche Lehre zu charakterisiren oder seine Ansicht über Idee und Stellung derselben mitzutheilen; er spricht sogleich von den „Hegelianern der stricten Observanz", und macht sich dadurch von vornherein als ganz gedankenlosen Schwätzer lächerlich, daß er zuvörderst Göschel nennt und bespricht, und zwar als einen Pietisten, der Hegel mißverstanden habe und verbessern wolle: und das soll stricte Observanz seyn! Es folgen Marheinecke, Gabler, Erdmann, „eine populäre Ausgabe von Daub", denen als „Rückwärtsgewandten, welche die Tendenzen der Restauration aus Hegel herausdestillirt",

Michelet und Gans entgegengesetzt werden. Werder folgt; er soll die Hegel'sche Logik mit Fries verquicken und sie im Gegensatz gegen den Deismus vortragen! Unfreier sey Hinrichs; der eleganteste Propagandist des Systems sey Rosenkranz. Der Verfasser preist dessen Handbuch der allgemeinen Geschichte der Poesie als eine epochemachende That der Literaturgeschichte, und weiß nichts von dem Versuche, den Rosenkranz neuerdings gemacht, die Persönlichkeit Gottes und des Menschen innerhalb des Hegel'schen Systems zu begründen.

Folgt ein neuer Abschnitt: „Die Kritik." Ganz kritiklos giebt der Verfasser ellenlange Auszüge aus Strauß und Bruno Bauer, als ob deren Arbeiten wissenschaftlich gleich stünden, und meint gar, daß des Letztern Geschichte des achtzehnten Jahrhunderts die freiheitlichen Bestrebungen allseitig (!) und kühn zur Anerkennung bringe. Man sieht wie wenig der Verfasser von der Culturgeschichte wissen mag. — Unter der Ueberschrift: „Die Anthropologie" wird Feuerbach in noch längern Auszügen eingeführt, und ihm als dem „Philosophen des Adjectivums", Stirner als „Philosoph des Pronomens", als bekämpfender Fortsetzer gesellt. Dann erhalten wir aus bisher ungedruckten speculativen Vorlesungen Nees von Esenbecks Mittheilungen, die den Beweis führen sollen, daß die neue Anthropologie ein Ruck des Weltgeistes gewesen, da sie von verschiedenem Standpunct ausgehend doch zu gleichem Resultat mit Feuerbach komme.

Nun wenden wir uns zur „absoluten und resoluten Reaction." Schelling, Steffens, Baader, Schubert, Oken, Stahl, Helfferich müssen vortreten und sich abkanzeln lassen. Die Philosophie Schellings sey Erfindung, die von Steffens sey Empfindung, Baader sey der Mystiker des Schellingianismus. Die „Reaction der Halbheit" begreife hauptsächlich Fischer, Braniß, Weiße, Fichte, Ulrici, Sengler und Günther unter sich. Sie soll, von der Grundlage der nur relativen Erkenntniß der Wahrheit aus, dem Hegel'schen Pantheismus einen neuen Theismus, dem System der Nothwendigkeit ein System der Freiheit gegenüberstellen, das indeß nur der vergebliche Versuch sey, die Will-

für zu systematisiren. Gott als absolut freies Subject werde vorausgesetzt, an das man glauben müsse, weil die Existenz Gottes sich durch die Philosophie nicht beweisen lasse. Der Frechheit dieser Behauptung hält der Verfasser die Wage durch die Erklärung, jene Bestrebungen flössen aus der Absicht, den Ruhm selbstständiger Originalphilosophen zu erlangen; das sey der Grund der Opposition gegen Hegel, also nicht das Interesse an der Wahrheit und die Liebe zu ihr. Uebrigens sey der Theismus dieser sonst tüchtigen und gelehrten Männer ein haltloser Rückfall. Es werden demnach alle diese Männer kurz abgefertigt, von keinem Einzigen wird näher angegeben, wie er seinen Standpunct begründet, seine Ideen durchführt; der Verfasser nennt den Theismus gehaltlos, erwähnt aber nicht einmal das Buch von Fichte: „die speculative Theologie", das auf mehr als 600 Seiten den Gehalt desselben entwickelt; er nennt ihn eine Voraussetzung, ein Postulat des praktischen Bedürfnisses, während er das Hauptwerk Ulrici's, die Schrift über das Princip der Philosophie, nicht einmal dem Namen nach kennt, und also verschweigt, was freilich ihn Lügen strafen würde, daß dort die Realität des Absoluten und zwar eines selbstbewußten freien Absoluten als Denknothwendigkeit aus dem Wesen des Denkens nachgewiesen wird. Von Weiße's Leben Jesu weiß er nur zu sagen, daß es zuerst das Evangelium des Markus als das erste darthue; Weiße selbst vermöge nur philosophische Zwitterbildungen zu produciren. Seine Reden über die Zukunft der Kirche kennt der Verfasser wieder nicht; ich zweifle, daß er die andern Bücher dieses Denkers gelesen hat.

Nun kommen „Vereinzelte Bestrebungen und neueste Richtungen." Hier wird die „Verworrenheit und Paradoxie" Schopenhauers behauptet, hier von Trendelenburg gesagt, daß er zum Locke'schen Sensualismus zurückgehe. Man traut bei solchem Unsinn Anfangs seinen Augen nicht, man liest noch einmal, und weiß dann nur, daß der Verfasser völlig unfähig für das Verständniß eines philosophischen Buchs ist oder daß er auf die unverschämteste Weise in den Tag hineinschreibt, ohne die

Schriften gelesen zu haben, die er beurtheilt. — Herbart's Schule sieht er „in augenscheinlicher Auflösung." Krause sey „über Verdienst unberücksichtigt." — Die jüngste Gruppe von Philosophen, die mit der Fortbildung der Speculation Ernst mache, sey in Noack's Jahrbüchern vertreten. Reif, Bayrhoffer, Noack werden genannt, aber auch jenem wird die Eitelkeit der Systemmacherei vorgeworfen, dieser aber wird als der Philosoph des freien Menschenthums gepriesen. Ein neuer Absatz belehrt uns, daß J. U. Wirth sich diesen Philosophen anschließe; doch soll er ein neues, an Leibniz und Schelling angelehntes Monadensystem begründen. Mit diesem werde wieder ich selbst in Verbindung gebracht, und es wird gesagt, ich wolle mit der Unendlichkeit Gottes Freiheit und Bewußtseyn vereint, Gott als unendliches Subject angeschaut wissen. Ich soll das blos postuliren, während ich meine Gottesidee sowohl aus dem Begriff des Seyns und Denkens abgeleitet, als durch die Betrachtung der Natur, Geschichte, Kunst und Religion in meinen „Religiösen Reden" begründet habe. Meine „Philosophische Weltanschauung der Reformationszeit" soll gründliche Studien über den Anfang der neueuropäischen Philosophie enthalten, aber ein verunglückter historischer Beweis für jenes Postulat seyn. Auf einmal wird direct zu Wirth und mir, den als Theisten Verworfnen, Frauenstädt gesellt, und doch von ihm gesagt: „er bekennt sich zu einem pessimistischen Atheismus." Uebrigens ist hier der einzige Punct, wo der Verfasser wenigstens gesehen hat, daß wir „aus der Negation und Kritik des Hegel'schen Princips zum positiven Aufbau eines neuen Systems aus einem tiefern Princip, zu einer gründlicheren Einigung des Idealismus und Realismus, hinstreben", — so wenig er auch das Wie weder bei Wirth noch bei mir angegeben. — Als „einzelnstehende Denker" treten Hillebrand, Chalybäus, Carové, Gruppe auf.

Nun kommt die „Wendung der Philosophie zur Praxis in Staat, Gesellschaft, Kirche und Kunst." Hier in der äußerlichen Geschichte, deren Quelle am Ende das Frankfurter Journal seyn kann, ist der Verfasser eher bewandert, doch wenn das

Publikum hier belehrt wird, daß Heinrich Laube für einen Hegelianer gelte, oder wenn Kurnik's Büchelchen über Goethe's Frauen unter der philosophischen Literatur erwähnt wird, so weiß man wieder nicht, was man sagen soll. — Dies soll man sagen, daß die Redaction sich hüten möge, in Zukunft wieder so ungewaschenes Zeug von ganz unfähigen Scribenten sich unterbreiten zu lassen.

Sollte ein Bild unsrer gegenwärtigen Entwicklungslage auf dem Gebiete des freien Gedankens für größere Kreise gezeichnet werden, so war allerdings das Geeignetste von Hegel auszugehen, und an eine Darstellung der Grundzüge seines Systems zunächst anzufügen, wie Herbart und seine Schule von Seiten eines atomistischen verständigen Realismus gegen den einseitigen monistischen Idealismus Front machen, wie Schelling und Stahl dem alles aus der Vernunft deducirenden Rationalismus die freie Persönlichkeit, die That, die Offenbarung entgegensetzen, wie gegen das reine Denken Trendelenburg die Rechte der Anschauung geltend macht; es mußte der Einfluß Hegel's auf die übrigen Facultäten und deren Gegenwirkung veranschaulicht werden. Dann waren nach einem Blick auf seine treuanhangenden Schüler die beiden Richtungen anzugeben, die nothwendig aus seinem Standpunct folgen, die doppelte Weise, wie zu der Idee, die erst durch Abfall und Rückkehr zum Bewußtseyn kommt, die Individualität und Persönlichkeit in Beziehung treten. Der Pantheismus nehmlich spricht der Substanz oder der Idee als solcher das Selbstbewußtseyn und den Willen ab, er löst die Einheit, da diese, nicht über die Mannigfaltigkeit übergreifend, sich selbst erfaßt, in die Vielheit der Dinge und Gedanken auf, Gott weiß nicht als Gott von sich, sondern nur insofern der Mensch ihn denkt. Hier ist nun die eine Consequenz diese, daß Gott oder die Einheit des Seyns nur ein Gedanke des Menschen, die Theologie Anthropologie, der Mensch das Maß aller Dinge sey, und dies ist Feuerbach's Lehre, und sein Verdienst vor allen seinen Gleichgesinnten ist die Energie des Geistes, die Kühnheit und Deutlichkeit, mit der er seine Ansichten

in rastlos eifriger Gedankenarbeit darstellt. Die andre Folgerung aus dem Pantheismus aber ist, daß er, der im ἓν καὶ πᾶν das ἓν nicht festzuhalten vermag, darum nicht genügt, daß das Unendliche nur als das sich selbst und alles in sich begreifende Eine wahrhaft gedacht werden kann, daß also in dem allgemeinen Wesen und der ewigen Substanz Vernunft und Wille nicht fehlen dürfen, auch schon aus dem Grunde nicht, weil diese ein Höheres sind als das blos objective Seyn, und darum die Accidenzien, denen sie eignen, die Substanz überragen würden und in den Wirkungen etwas erschiene, was der Ursache völlig mangelt. Nun tritt die Aufgabe ein das Absolute als Geist, damit als unendliches Subject, als Ich zu denken, und die Probleme der Weltwirklichkeit, die Zweckmäßigkeit in der Außenwelt, die Freiheit in der Innenwelt unter diesen Gesichtspunct zu stellen und ihre Lösung zu versuchen. Diesen Weg haben Fichte, Weiße, Wirth, Ulrici, Chalybäus und ich selber eingeschlagen, und wir haben die Freunde Baader's und Krause's hier zu Genossen. Da gälte es nun zu schildern, wie bei uns verschiedne Ausgangspuncte und Pfade doch nach Einem Ziele gehen, wie die Lösung der logischen, der ethischen, der ästhetischen Fragen von jenem Princip aus angestrebt wird, wie bei den mannigfaltigen Vermittlungsversuchen der Immanenz und Transscendenz bald diese, bald jene vorwiegt, wie namentlich in Bezug auf die Materie sich noch Unterschiede der Auffassung geltend machen und sich durchzukämpfen haben. Die negativen Richtungen sind auf Gassen und Märkten ausposaunt worden als die alleinige Wahrheit und Geistesfreiheit, aber auf die Durchführung ihrer Theorien haben sie warten lassen. Zwar soll das Gehirn die Gedanken ausscheiden wie die Leber die Galle, aber Niemand hat dies empirisch dargethan, noch die Logik als eine Mechanik der Gehirnfiberschwingungen construirt; die Anthropologie dieser neuen Anthropologen ist noch immer wenigstens ungedruckt. Sie reden auch von einer Auflösung der Religion in die Ethik, aber was seit zehn Jahren auf dem Gebiet der Psychologie oder Ethik irgend Belangreiches erschienen ist, das liegt auf der positiven

Seite, das erkennt ein geistiges Princip des Denkens und Wollens an, und so können wir zum Trotz allen halbwissenden Artikelschreibern, die stets der Entwicklung langsam nachhinken wie der Rationalismus der Kantischen Philosophie, die Behauptung aufstellen, daß die wirklichen Arbeiten und Errungenschaften der gegenwärtigen Philosophie von der Idee eines lebendigen Gottes und einer in ihm lebenden und webenden Menschheit ausgehn oder ihr zustreben, und nicht irreligiös, sondern religiös sind.

Die sogenannte induktive Logik.

Von H. Ulrici.

Mit Rücksicht auf

Whewell: The Philosophy of the inductive Sciences. 2 Vols. Lond. 1840.

J. Herschel: A preliminary Discourse on the Study of Natural Philosophy. Lond. 1830.

A. Comte: Cours de philosophie positive. Par. 1830 (—1842.)

J. S. Mill: Die induktive Logik. Eine Darlegung der philosophischen Principien wissenschaftlicher Forschung, insbesondere der Naturforschung. Nach dem Englischen von Dr. J. Schiel. Braunschweig 1849. (Nach J. S. Mill: A System of Logic, rationative and inductive. Being a connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation. 2 Vols. Lond. 1843.)

C. W. Opzoomer: Die Methode der Wissenschaft. Ein Handbuch der Logik. Aus dem Holländischen von G. Schwindt. Utrecht 1852.

Die Thätigkeit, welche auf dem Gebiete der formalen Logik nicht nur in Deutschland, sondern auch in England, Frankreich, Holland, Belgien sich regt, ist für den Mann der Wissenschaft eines der wenigen erfreulichen Zeichen der Zeit. Die Logik ist anerkanntermaßen eine Fundamental-Disciplin der Philosophie. Jedes neue System, jede neue philosophische Weltanschauung muß sich mit den Principien der Logik auseinandersetzen oder selbst ein neues System der Logik schaffen. Den besten Beweis dafür liefert die letzte Entwickelungsperiode der Philosophie in

Deutschland: erst durch Hegel's großartiges System der Logik gewann die s. g. speculative Philosophie, wie sie von Fichte und Schelling ausging, festen Boden und die fast ausschließliche Herrschaft, die sie bis vor kurzem besaß. Wo sich daher die Forschung wiederum mit lebendigem Eifer der Logik zuwendet, darf man voraussetzen, daß nicht nur der philosophische Geist noch nicht ganz erstorben ist, sondern daß auch neue Lebenskeime, neue Ansätze und Motive fortschreitender Entwickelung sich bereits gebildet haben.

In Deutschland gehen diese neuen Regungen von dem Gegensatze der alten formalen Logik gegen die speculative Hegel's aus, indem sie entweder nur die letztere bekämpfen und die formale Logik zu vertheidigen suchen, oder nach einer Vermittelung der Gegensätze und damit nach einer Weiterbildung der formalen Logik streben, wie dieß Lotze's Logik, Trendelenburg's logische Untersuchungen, die zweite Ausgabe von Drobisch's Logik, und mein eignes kürzlich erschienenes System der Logik beweisen. In England und Frankreich dagegen stehen die neuen Bestrebungen in der engsten Beziehung zu dem mächtigen Aufschwunge der Naturwissenschaften (der Natural Philosophy der Engländer) und zu den glänzenden Resultaten, welche sie mittelst der s. g. induktiven Methode der Forschung gewonnen haben. Indeß zeigt nicht nur die Uebersetzung von Mill's und Opzoomer's genannten Schriften, sondern auch die Beziehung auf Mathematik und Naturwissenschaft, die Drobisch (a. a. O.) seiner Logik ausdrücklich giebt, daß sich auch bei uns bereits eine verwandte Richtung regt. Dieß ist insofern ganz natürlich, als beide Richtungen, trotz ihrer anscheinenden Divergenz, im Grunde denselben Ursprung und dasselbe Ziel haben. Die deutschen wie die englisch-französischen Bestrebungen wurzeln in der Einsicht, daß die alte formale Logik, wie sie auf der Aristotelischen Grundlage die Jahrhunderte hindurch sich entwickelt hat, zu einem Formalismus erstarrt ist, der theils einer neuen Belebung und tieferen Begründung von innen heraus bedarf, theils den mächtig fortgeschrittenen s. g. exakten Wissenschaften ebensowenig mehr genügt

als dem tiefer strebenden Geiste philosophischer Forschung. Beide Richtungen beruhen mithin auf dem allgemein gefühlten Bedürfniß einer weiteren Fortbildung der Logik, und suchen jede in ihrer Weise dasselbe zu befriedigen.

Räumen wir dieß Bedürfniß ein, so ist der nächste Punkt, der in Betracht kommt, die erkenntniß-theoretische Frage: auf welchem Wege gelangen wir zur Erkenntniß der logischen Formen, Gesetze und Funktionen? — eine Frage, die zugleich die Logik selbst berührt, da sie mit der Frage nach der Entstehung und logischen Geltung unserer allgemeinen Begriffe, und somit der Urtheile und Schlüsse, im engsten Zusammenhang steht. In dieser Beziehung zeigt sich eine bedeutsame Differenz zwischen den genannten Schriftstellern des Auslandes. Während Herschel, Comte, Mill und Opzoomer schlechthin behaupten, daß all' unser Erkennen und Wissen **nur** auf der Erfahrung beruhe, steht **Whewell** zwar keineswegs auf Seiten eines einseitigen Idealismus, doch insofern in Opposition gegen jene, als er für die allgemeinsten Grundlagen alles Begreifens, Urtheilens und Schließens, für die s. g. logischen Gesetze und die Axiome der Wissenschaften, eine andre Quelle ihrer Gewißheit und Gültigkeit statuirt und sie aus der Natur unsers Denkens ableitet, ja sogar soweit geht zu behaupten, daß unsere allgemeinen Begriffe überhaupt nicht aus der Erfahrung stammen, sondern von unserm Geiste zu ihr hinzugebracht werden. Darüber wird er von Herschel (in einem kritischen Artikel des Edinbury Review) und insbesondre von Mill entschieden angegriffen.

Die Behauptung, daß nicht nur die Mathematik eine reine Erfahrungswissenschaft sey, sondern auch alle ihre Axiome, wie: Gleiches zu Gleichem giebt Gleiches oder: Durch zwei gerade Linien wird unmöglich ein Raum begränzt rc., und nicht nur diese Axiome, sondern gleichermaßen auch die logischen Grundgesetze, einzig und allein auf der Erfahrung beruhen, klingt deutschen Ohren so parador, daß es für unsere Leser von Interesse seyn wird, die scharfsinnige Vertheidigung derselben näher kennen zu lernen. Da durch sie die ganze Stellung der Philosophie

und insbesondere der Logik wesentlich verändert wird, so halten wir uns zunächst an Opzoomer, der, auf die genannten Werke von Herschel, Comte und Mill gestützt, diesen neuen, ausschließlichen Empirismus in systematischer Form kurz und bündig zu entwickeln sucht.

Die Wissenschaft überhaupt geht nach ihm hervor aus der Nothdurft, die den Menschen zum Handeln führt: weil Handeln ohne Erkenntniß unmöglich ist, muß er nach Erkenntniß der Natur, des Menschen, der Gesellschaft streben. Die mannichfaltigen zerstreuten Kenntnisse werden im weiteren Verlaufe fortschreitender Bildung zu besserer Uebersichtlichkeit in Eine Wissenschaft vereinigt, und diese wiederum durch Theilung der Arbeit in mehrere Wissenschaften geschieden. Eine solche Vertheilung führt aber zu Einseitigkeit und Beschränktheit der Gesichtspunkte wie des Wissens überhaupt. Hiergegen schützt nur die philosophische Behandlung der Wissenschaften, die um so vollkommener ist, mit je mehr Seiten der Erkenntniß die Philosophen vertraut sind. „Verschiedene Wissenschaften nicht bloß neben einander aufnehmen, sondern auch zu Einem Ganzen verbinden, heißt, die Wissenschaften philosophisch behandeln, eine solche Behandlung Philosophie." Erst nachdem der Mensch schon lange Wissenschaft gebildet hat, fragt er nach der Weise, auf welche er bei dieser Bildung zu Werke gegangen. Die Nothdurft wiederum und insbesondere die Bemerkung, daß seine Versuche auf manchem Felde der Forschung nicht mit günstigem Erfolge gekrönt worden, treiben ihn zu dieser Untersuchung. So entsteht die Logik, die Wissenschaft von der Methode der Erkenntniß. Sie ist ein Theil der Psychologie, und gebraucht natürlich zu ihren Ermittelungen dieselbe Methode, die sie als die einzig richtige anempfiehlt, „die Methode der Wahrnehmung." Demgemäß erklärt Opzoomer gleich an der Spitze seines Werks (in der Vorrede): „die Frage, deren Beantwortung die Logik sich zur Aufgabe macht, heißt: welche ist die Methode der Erfahrung, die in den Naturwissenschaften zur Wahrheit geführt hat, und inwiefern ist dieselbe auch auf die Wissenschaften des Geistes anwendbar." Daß diese Methode

die „einzig richtige" sey, steht ihm darum fest, weil es die Naturwissenschaften vorzugsweise sind, die „zuverlässige Gewißheit geben." Dieß gelte, wie Alle anerkennen, von der Mathematik, welche ohne Zweifel zu den Naturwissenschaften gehöre; aber auch von den übrigen Naturwissenschaften, „wenn man nur was sie wirklich lehren, von dem, was sie zu lehren scheinen, unterscheidet."

Demgemäß ist ihm Wahrheit 1) „Alles, was einfache durch keine Folgerung verunreinigte Erklärung unserer Sinnenempfindungen ist, und 2) Alles, was aus diesen Empfindungen, ohne Anderm zu widersprechen, nach der Methode der Naturwissenschaften abgeleitet ist und überdieß zu Voraussagungen berechtigt, welche sich durch die Folge bewähren." Damit ist schon angedeutet, worin ihm die Quellen unserer Erkenntniß bestehen. Sie sind ihm 1) unsere Sinnesempfindungen, d. h. „die Veränderungen in der Lebensthätigkeit, die sich in den Nerven zu erkennen geben und eine Modification im Lebensgefühl, eine Erregung bewirken, verbunden mit dem Bewußtseyn, daß ihre Ursache außer uns liegt." Diese Empfindungen, bei denen indeß der Geist nicht bloß leidend ist, sondern auch seine eigne Thätigkeit offenbart, bilden die alleinige Quelle unserer Welt- und Naturkenntniß: „wir haben nicht das geringste Recht, das Daseyn eines Wesens der Dinge außer oder neben den Erscheinungen anzunehmen, — — nicht von einem Wesen zu träumen, das sich in den Erscheinungen offenbart oder dahinter versteckt." Sodann liefern 2) die Gefühle der Lust und Unlust, „die, obwohl sie uns nicht beherrschen dürfen, doch unwillkührlich und natürlich sind", den Stoff zur Lehre von den Gemüthsbewegungen und Leidenschaften (vom Geiste). Sofern aber 3) unser Gefühl nicht bloß fragt, ob die Dinge Angenehmes oder Unangenehmes für uns haben, sondern sie auch ihrer selbst wegen betrachtet, um zu entscheiden, „ob sie in sich selbst harmoniren oder nicht", und sofern wir sie im ersten Falle schön, im letztern häßlich nennen, ist das Gefühl zugleich die Quelle der Aesthetik. Jemehr sodann der Mensch sich entwickelt, erwacht in ihm auch 4) das Gefühl seines Verhältnisses zu Andern. Er lernt einsehen, daß

in diesem Verhältnisse Pflichten bestehen, welche seine Handlungsweise weit mehr bestimmen müssen als das Angenehme oder Unangenehme, das ihm selbst dadurch zu Theil wird, oder die Befriedigung, die sein Schönheitsgefühl darin finden möchte. Diese Einsicht gründet sich auf das Gefühl des Mitleids, das wir mit Andern haben. Außerdem aber fühlt sich der Mensch an sich selbst in seiner sittlichen Kraft als ein selbstständiges Wesen, das Herr seiner Leidenschaften seyn kann. Die Wissenschaft neigt zwar stark dazu, die Behauptungen, die man auf dieß Gefühl der sittlichen Freiheit zu gründen pflegt, namentlich die Annahme der Wahlfreiheit des Menschen, zu leugnen; allein diese Behauptungen können sehr wohl Einbildungen seyn, nicht aber jenes Gefühl selbst. Dieses Gefühl der Pflicht und der sittlichen Freiheit ist die Quelle der Wissenschaften der Moral, des Rechts und der Gesellschaft. Endlich 5) fühlt sich der Mensch selbst in seiner Existenz abhängig von einer höheren Macht, deren Gesetze er ebenfalls in den Aussprüchen seines sittlichen Gefühls wahrnimmt. Dieses Gefühl ist die Quelle der Religionslehre, die indeß nicht verwechselt werden darf mit den Systemen, die aufgestellt wurden, um den Inhalt des religiösen Gefühls mit dem der Weltwissenschaft in Uebereinstimmung zu bringen. Letztere ist das Eine System der Wissenschaft oder die Gesammtheit der mannichfaltigen Wissenschaften, welche der Mensch auf den vier ersten Grundlagen der Erkenntniß errichtet hat. Diese stimmen sämmtlich unter einander überein. Dagegen suchte man bisher vergebens, zwischen ihnen und der Religionslehre eine Brücke zu legen. Nichtsdestoweniger ist das religiöse Gefühl ursprünglich und selbständig; — wogegen man nicht einwenden kann, daß nicht alle Menschen religiös sind; denn es sind auch nicht alle sittlich, und so wenig dieß gegen das sittliche Gefühl beweisen kann, so wenig beweist es gegen das religiöse Gefühl. Mithin ist auch die Religionslehre als besondre Wissenschaft anzuerkennen. — Indessen ergeben die auf diese Quellen unserer Erkenntniß gestützten Untersuchungen nicht immer Gewißheit, sondern oft nur Wahrscheinlichkeit. Im letzteren Falle trägt die

Annahme einer Behauptung auf dem Gebiete des Göttlichen den Namen Glauben, auf dem Gebiete der Geschichte den Namen historische Ueberzeugung. Der Gläubige, wie fest er auch überzeugt sey, entbehrt der Beweise, die Aller Zustimmung erzwingen, fester Wissenschaft. „Wollte man aber deswegen allen Glauben abrathen, so würde man sich lächerlich unpraktisch anstellen.“ Es muß nur a) ein vernünftiger, auf Gründen ruhender Glaube seyn; und wenn auch diese Gründe unzureichend sind, so müssen sie doch haltbar, die Beweise, wenn auch unvollständig, doch nicht unrichtig seyn. Es darf b) der Glaube, auf Wissen ruhend, kein ebenso starkes Wissen hinsichtlich derselben Sache gegen sich haben; und er darf c) sich nie für Wissen ausgeben.

Wir haben die Principien, auf denen der neue naturwissenschaftliche Empirismus ruht, nur darum des Näheren dargelegt, um zu zeigen, daß er in dieser Beziehung nichts Neues bringt. Es ist die alte englisch-französische Theorie des Sensualismus, nur vermählt mit der ebenfalls alten Unterscheidung zwischen Sinnesempfindung und Geistesgefühl. Wir wollen daher nicht einwenden, daß es neben jener Nothdurft des Handelns in der menschlichen Natur auch einen selbständigen Wissenstrieb giebt, und daß es sehr bedenklich ist, alle Wissenschaft unter die Botmäßigkeit der praktischen Interessen zu stellen. Wir wollen nicht geltend machen, daß weil die Naturwissenschaften „Gewißheit geben“, daraus noch keineswegs folgt, daß alle Gewißheit nothwendig auf der Erfahrung beruht und nur mittelst der naturwissenschaftlichen Methode gewonnen werden kann. Wir wollen nicht erinnern, daß zwar wohl die Wahrheit immer die Gewißheit in ihrem Gefolge hat, aber nicht umgekehrt alle Gewißheit auch Wahrheit involvirt, daß vielmehr die Gewißheit an sich ein rein subjektives Gefühl ist, welches, wie wir täglich erfahren, in den verschiedenen Individuen mit den entgegengesetztesten Behauptungen sich verknüpft; — daß ferner durchaus nicht einzusehen ist, wie mit den bloßen Sinnesempfindungen, jenen rein subjectiven „Veränderungen in unserer eignen Lebensthätig-

keit", das Bewußtseyn, daß die Ursache derselben außer uns liege, verbunden seyn kann; — daß es ebenso unbegreiflich bleibt, wie aus dem bloßen Gefühle des Mitleids das Bewußtseyn der Pflichten gegen Andre und ihrer nöthigenden Macht hervorgehen kann, und warum überhaupt dieses Gefühl eine höhere Dignität als andere Gefühle besitzen soll. Wir wollen das alte Bedenken nicht erneuern, daß, wenn Recht, Sittlichkeit und Religion nur auf die rein subjektive Quelle des Gefühls gegründet werden, jede objektive Norm verschwindet und der Neger, der es nach seinem Gefühle für Pflicht hält, seinen Feind zu tödten und zu verzehren, für ebenso sittlich gelten muß als der Europäer, der es nach christlicher Vorschrift für Pflicht hält, seinen Feind zu lieben. Wir wollen nicht bemerklich machen, daß es einen Widerspruch involvirt, von Erscheinungen zu reden ohne ein Etwas (ein Wesen) anzunehmen, das in ihnen erscheint, ja daß Opzoomer offenbar dieses Etwas selbst annimmt, wenn er das Schönheitsgefühl die Dinge „um ihrer selbst willen" betrachten und es entscheiden läßt, ob sie „in sich selbst" harmoniren oder nicht: denn was die Dinge „in sich selbst" sind, ist eben ihr Wesen. — Wir dürfen voraussetzen, daß diese und andre tiefer gehende Einwürfe gegen den reinen Empirismus dem Hrn. Verf. bekannt gewesen, und wollen gern annehmen, daß er sie zu widerlegen vermag, oder doch gute Gründe gehabt hat, sich in dem Dilemma zwischen Empirismus und Speculation auf die Seite des ersteren zu stellen. Wir wenden uns daher ohne Weiteres zu derjenigen Frage, die für den Standpunkt des Verf. und seiner Vorgänger wie für die Stellung der Logik von überwiegendem Interesse ist, zu der Frage nach der Entstehung und der formellen und materiellen Gültigkeit unserer allgemeinen Begriffe.

Opzoomer behandelt diese Frage — die Hauptfrage für eine Logik, welche sich die Feststellung der Methoden des Erkennens zur Aufgabe macht, — ebenfalls nur in der skizzenhaften Weise, in der sein ganzes Buch geschrieben ist. Er erklärt: Auch unsere nothwendigsten Gedanken entstehen durch Erfahrung, und alle unsere Begriffe sind nur die in Einem Worte

ausgedrückte Zusammenfassung von Eigenschaften, welche wir durch Erfahrung an den Gegenständen der Natur kennen gelernt haben. Die s. g. Axiome sind selten [!] etwas Andres als die Erklärung unserer einfachsten und allgemeinsten Sinnesempfindungen; selbst die Unmöglichkeit des Gegentheils gründet sich entweder auf Erfahrung oder ist ein Vorurtheil; und der Unterschied zwischen nothwendigen und zufälligen Wahrheiten liegt nicht in ihnen selbst, sondern allein in uns, indem wir nothwendige Wahrheiten diejenigen nennen, von denen wir nicht nur wissen, daß sie wahr sind, sondern auch warum sie wahr sind, deren Ursache wir kennen. — Für alle diese Behauptungen, d. h. für die ausschließliche Gültigkeit der Erfahrung als Quelle unserer Begriffe wie all' unsers Wissens, hat er nur den einen Beweisgrund, daß „für den größten Theil unserer Erkenntniß dieser Ursprung von Jedermann zugegeben werde, während es unmöglich sey, für den übrigen Theil eine andre Quelle nachzuweisen, die wirklich im Stande wäre, das Entstehen desselben zu erklären.“ — Wir haben uns daher von jetzt ab vorzugsweise an Mill zu halten. Er faßt in seinem ausführlichen Werke die Grundsätze und Ansichten seiner berühmten Vorgänger nicht nur systematisch zusammen, sondern sucht sie auch auf allgemeine Principien zurückzuführen und somit philosophisch zu begründen. Insofern verdient sein Buch das Lob, das ihm einer unserer ersten Naturforscher, Liebig (in der 3ten Auflage seiner organischen Chemie) ertheilt und das Hrn. Schiel veranlaßt hat, den Haupttheil desselben in's Deutsche zu übersetzen. In der That hat Mill's induktive Logik das große Verdienst, die verschiedenen Methoden der Induktion, welche bisher die Naturforscher je nach Bedürfniß und mehr von einem gewissen Instinkt als von klarer Einsicht geleitet nicht nur angewendet, sondern auch erfunden und ausgebildet haben, klarer und gründlicher als Comte, Whewell und Herschel dargelegt und ihre principielle Bedeutung und logische Gültigkeit erörtert zu haben. Indeß ist es doch vornehmlich nur jenes Lob Liebig's, das, da es in seiner Allgemeinheit Manchen verleiten könnte, in Mill's Werke eine ganz

neue und tiefe Weisheit zu suchen und vielleicht auch vermeintlich zu finden, uns veranlaßt, seine Principien und Grundansichten etwas näher in Betracht zu ziehen.

Mill nun sucht für seine Grundanschauung, nach der all unser Wissen auf Erfahrung beruht, also unsere wissenschaftliche Erkenntniß nur mittelst der Methode der Induktion erlangt und mithin fortan die Logik nur als die allgemeine Theorie der induktiven Beweisführung gefaßt werden kann, zunächst dadurch Boden zu gewinnen, daß er die entgegenstehenden Ansichten widerlegt und beseitigt. Er betrachtet daher zuerst den gewöhnlichen Syllogismus und bemerkt: „Wenn wir schließen: Alle Menschen sind sterblich, der Herzog von Wellington ist ein Mensch, also 2c., kann man da nicht einwenden, daß der Schlußsatz in der allgemeinen Behauptung, alle Menschen sind sterblich, präsupponirt ist; daß wir nicht eher von der Sterblichkeit aller Menschen überzeugt seyn können, als wir nicht von der Sterblichkeit aller Individuen überzeugt sind; daß wenn es zweifelhaft wäre, ob der Herzog v. W. sterblich ist, dieselbe Ungewißheit auch in dem Satze, alle Menschen sind sterblich, liegen würde?" Der Schlußsatz des angeführten Syllogismus, fährt er fort, „ist allerdings eine Folgerung, ein Schluß aus etwas Andrem; aber schließen wir ihn aus dem Satze, alle Menschen sind sterblich? Gewiß nicht. Woher wissen wir, daß alle Menschen sterblich sind? Wir können nur die einzelnen Fälle beobachten, und aus diesen muß die allgemeine Wahrheit gezogen werden, so daß dieselbe nur ein Aggregat besondrer Wahrheiten, ein umfassender Ausdruck ist, wodurch eine unendliche Anzahl von einzelnen Fällen affirmirt oder negirt wird. Aber eine solche Generalisation ist nicht bloß eine umfassende Form, um eine Anzahl von beobachteten einzelnen Fällen im Gedächtniß zu behalten, nicht bloß ein Proceß des Benennens, sondern es ist auch eine Folgerung. Wir schließen aus den beobachteten Fällen, daß was wir in diesen Fällen wahr finden, auch in allen ähnlichen, vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen wahr seyn wird. Bei diesem induktiven Schließen erlaubt uns nun

die Sprache, von vielen Fällen wie von einem einzigen zu sprechen und Alles, was wir beobachtet haben sammt unsern Folgerungen aus diesen Beobachtungen, in einen kurzen Ausdruck zu fassen. Statt also aus dem Tode von Peter, Paul, Thomas rc. auf den Tod des Herzogs v. W. zu schließen, gehen wir durch die Generalisation, alle Menschen sind sterblich, wie durch eine Zwischenstufe hindurch; aber die Folgerung ist zu Ende, nachdem wir behauptet haben, alle Menschen sind sterblich: was darnach geschieht, ist bloß ein Entziffern unserer eignen Noten. Alles Folgern ist also ein Folgern von Besonderm aus Besonderm, und allgemeine Propositionen sind bloße Register solcher bereits gemachten Folgerungen und kurze Formeln, um weitere Folgerungen zu machen."

Man sieht, Mill greift sogleich den Feind im Mittelpunkte seiner Befestigungen an: er will zeigen, daß das gewöhnliche s. g. Schließen vom Allgemeinen auf das Besondre, weit entfernt auf Deduktion zu beruhen, vielmehr auf einer Induktion, auf einem Schluß von Besondrem auf Besondres, sich gründe. Allein sein Angriff beruht hier offenbar auf einer Verwechselung der Begriffe. Wir schließen nicht aus den einzelnen beobachteten Fällen, daß was in diesen Fällen wahr ist, auch in allen übrigen ähnlichen Fällen wahr seyn wird, sondern wir bilden uns mittelst Vergleichung einer Mehrheit von Gegenständen mit einer Mehrheit andrer allgemeine Begriffe, Gattungsbegriffe, und von ihnen aus schließen wir erst, daß was von ihnen gilt, auch von dem unter ihnen befaßten einzelnen Exemplare gelten wird. Nachdem wir von einer großen Anzahl Menschen erfahren haben, daß sie sterblich sind, machen wir das Moment der Sterblichkeit zu einem Merkmale des Begriffs Mensch, und folgern von ihm aus, daß jeder einzelne Mensch als solcher sterblich seyn wird. Sofern diese Gattungsbegriffe ihrem Inhalte nach auf der Erfahrung beruhen, sind sie allerdings nur von hypothetischer Gültigkeit, und mithin auch das, was aus ihnen gefolgert wird, nur so lange gewiß, als sie selbst gültig bleiben, d. h. als kein einzelner Fall eintritt, der die bisherige

Erfahrung umstößt. Aber daraus folgt nicht, daß „alles Folgern ein Folgern von Besondrem aus Besondrem ist“; dieser Satz wäre vielmehr erst zu erweisen und die Gültigkeit solcher Folgerungen darzuthun, — was unmöglich seyn dürfte, da ein Besondres als solches, wenn es nicht zugleich als Ausdruck eines Allgemeinen gefaßt wird, in gar keiner Verbindung mit andrem Besondren steht, ohne eine solche Verbindung oder Beziehung aber alles Folgern offenbar unmöglich ist. Wohl aber ergiebt sich aus dem Umstande, daß der Obersatz eines auf einem Erfahrungsbegriffe ruhenden Syllogismus selbst falsch wäre, wenn der Schlußsatz nicht richtig wäre, die Nothwendigkeit der Frage: ob alle unsere allgemeinen Begriffe, Axiome, Gesetze, nur aus der Erfahrung stammen, und wenn sie daher stammen, ob wir nichtsdestoweniger ihnen Allgemeingültigkeit zuschreiben und Schlüsse auf sie gründen dürfen?

Ich habe in meinem kürzlich erschienenen System der Logik darzuthun gesucht, daß aus der mannichfaltigen Unterschiedenheit der Dinge überhaupt mit Nothwendigkeit folgt, daß sie auch begrifflich, nach Prädicat- und Subjektbegriffen unterschieden seyn müssen, daß also die Gültigkeit unserer allgemeinen Begriffe ebenso sehr auf die Natur unsers Denkens, das nur durch Unterscheiden zu Vorstellungen überhaupt gelangen kann, als auf die Erfahrung, die überall eine mannichfache Verschiedenheit von Dingen zeigt, sich gründe. Mill ist andrer Meinung. Er bestreitet entschieden jeden Antheil der Natur unsers Denkens nicht nur an der Bildung und Geltung unserer allgemeinen Begriffe, sondern auch der s. g. Axiome, die man als allgemeine (nothwendige) Urtheile bezeichnen kann; und wendet sich demgemäß gegen Whewell, an dem er einen würdigen Gegner der von ihm bestrittenen Meinung gefunden zu haben mit Recht sich freut. Er behauptet zunächst, daß die eigenthümliche Gewißheit und der Charakter der Nothwendigkeit, der gewöhnlich den Sätzen der Mathematik beigelegt werde, nur eine Illusion sey, indem die Punkte, Linien, Kreise rc., die den Gegenstand der Geometrie bilden, weit entfernt Produkte unsers

eignen Geistes zu seyn, kraft deren er aus eignem Material eine Wissenschaft a priori aufbaue, vielmehr nichts als Copieen der Punkte, Linien, Kreise rc. seyen, die uns die Erfahrung vorführe." Denn es sey uns schlechthin unmöglich, uns einen Punkt ohne alle Ausdehnung, eine Linie ohne alle Breite vorzustellen: wer dieß bezweifle, möge sein eignes Bewußtseyn befragen. Folglich seyen die mathematischen Definitionen von Punkt, Linie rc., auf denen zunächst jene gerühmte Gewißheit und Nothwendigkeit der mathematischen Wahrheiten beruhe, nur einige unserer augenfälligsten „Generalisationen", welche, wie alle Generalisationen auf jenem induktiven Schließen von Besondrem aus Besondrem beruhen. „Die Richtigkeit dieser Generalisationen als solcher ist zwar nicht zu bezweifeln: daß die Halbmesser eines Kreises gleich sind, ist, soweit es von einem Kreise wahr ist, von allen Kreisen wahr; genau wahr ist es jedoch von keinem Kreise: es ist nur nahezu wahr, so nahezu, daß man in der Praxis keinen Fehler begeht, wenn man es als ganz wahr annimmt." Demnach sey die besondre Genauigkeit, die man den ersten Principien der Geometrie beizulegen pflege, nur eine eingebildete. „Die Behauptungen, auf welche die Schlüsse dieser Wissenschaft gegründet sind, entsprechen den Thatsachen ebensowenig genau als in andern Wissenschaften; wir supponiren aber, daß sie es thun, um die Consequenzen aus dieser Supposition ableiten zu können." So ergiebt sich ihm, daß „die Fundamentallehren der Geometrie auf Hypothesen erbaut sind, daß sie diesen allein die eigenthümliche Gewißheit verdanken, welche sie auszeichnet, und daß eine jede Wissenschaft, wenn sie von einer Anzahl von Hypothesen aus weiterschließt, ein System von Schlüssen ergeben wird, das an Gewißheit der Geometrie nicht nachsteht, d. h. das unter der Bedingung, daß die Hypothesen wahr sind, ebenso unwiderstehlich unsere Zustimmung erzwingen wird wie jene." Ausdrücklich fügt er hinzu: „Wenn daher behauptet wird, die Schlüsse der Geometrie wären nothwendige Wahrheiten, so besteht diese Nothwendigkeit nur darin, daß sie aus den Voraussetzungen, aus denen sie abgeleitet sind, nothwendig folgen: diese

Voraussetzungen selbst sind aber so weit entfernt, nothwendig zu seyn, daß sie nicht einmal wahr sind."

Es muß uns billig Wunder nehmen, daß ein so entschiedener Anhänger der Naturwissenschaften, wie Mill, doch zugleich ebenso entschieden darauf ausgeht, der Mathematik, welche doch für alle Naturforschung von so großer Bedeutung ist, die eigenthümliche Gewißheit, Genauigkeit und Nothwendigkeit, die bisher ihren Fundamentallehren zugeschrieben ward, zu rauben. Wir können uns dieß nur erklären aus dem übergroßen Eifer, mit dem er bemüht ist, die induktive, von der Erfahrung ausgehende Methode der Naturwissenschaften zur alleinigen Quelle aller unserer Wissenschaft und Erkenntniß zu erheben. Dieser Eifer hat ihn offenbar zu weit geführt. Denn zunächst ist klar, daß wir uns sehr wohl eine bloße *Richtung* nach irgend einer Seite hin nicht nur denken können, sondern auch diesen Gedanken täglich ausführen, sobald wir nach irgend einer Richtung hin in die Ferne blicken. Diese Richtung rein als solche ist offenbar ohne alle Ausdehnung in die Breite, und ihr Endpunkt ohne alle Ausdehnung überhaupt. Damit aber haben wir die mathematische Linie, den mathematischen Punkt gedacht. Es ist ebenso klar, daß, wenn der Kreis als eine um den einen ihrer Endpunkte herumgedrehte gerade Linien gedacht wird, die Halbmesser desselben nicht bloß „nahezu", sondern *schlechthin* einander gleich seyn müssen: ihre völlige Gleichheit ist schlechthin gewiß und nothwendig, weil es eben nur die eine und selbige gerade Linie ist, die *als* diese eine und selbige um einen ihrer Endpunkte herumgedreht gedacht wird. Es ist endlich im Allgemeinen ein Widerspruch gegen seine eigne Theorie, wenn Mill zugiebt, daß aus den Voraussetzungen der Mathematik Schlüsse folgen, die unsere Zustimmung „unwiderstehlich erzwingen", Wahrheiten, die aus den Voraussetzungen „nothwendig folgen." Denn diese *erzwungene* Zustimmung, diese *Nothwendigkeit* der Folge kann nur auf eine bestimmte *Natur* oder bestimmte *Gesetze* unsers Denkens sich gründen, durch die es sich eben genöthigt sieht, so und nicht anders zu denken, — Gesetze,

zu denen man z. B. den Satz der Identität und des Widerspruchs seit Aristoteles allgemein gezählt hat. Und in der That leuchtet ja zur Evidenz ein, daß ohne diesen Satz schlechthin keine Folgerung möglich ist. Giebt es aber solche Gesetze, eine solche immanente Denknothwendigkeit, kraft deren der Inhalt unserer Gedanken Gewißheit und Evidenz erhält und für uns zu einer Wahrheit wird, so entspringt offenbar nicht alles unser Wissen aus der Erfahrung oder induktiven Erkenntniß. Ist es z. B. schlechthin nothwendig, jedes Ding als sich selber gleich zu denken, also auch die Eine und selbige Linie in ihrer Bewegung um den einen ihrer Endpunkte als die Eine und selbige zu fassen, so ist es auch schlechthin nothwendig, daß die Halbmesser des damit beschriebenen Kreises einander gleich seyen: wir brauchen nicht die Erfahrung, wir brauchen nicht erst zu messen, um dessen gewiß zu seyn.

Dennoch erkennt Mill solche Gesetze nicht nur nicht an, sondern bestreitet sogar, daß der Satz der Identität ein Gesetz im obigen Sinne sey, indem er behauptet, daß auch dieser Satz nur auf der Erfahrung beruhe. Denn nachdem er, wie gezeigt, die Definitionen der Mathematik für bloße Generalisationen aus der Erfahrung erklärt hat, wendet er sich gegen die s. g. Axiome als die zweite Quelle jener angeblichen Gewißheit und Nothwendigkeit der Mathematik, um von ihnen den gleichen Ursprung darzuthun. Die Axiome: Größen, die einer dritten gleich sind, sind sich selber gleich, Gleiches zu Gleichem giebt Gleiches 2c., sind nun aber augenfällig nur Modificationen oder Specificationen des Satzes der Identität (A = A): sind jene keine Denkgesetze, so kann es auch dieser nicht seyn. Von diesen und allen Axiomen, die keine bloßen Definitionen sind, giebt Mill zwar zu, daß sie „ohne eine Zumischung von Hypothese wahr sind", behauptet aber dennoch, daß sie nur „experimentelle Wahrheiten, Generalisationen aus der Beobachtung" seyen. Um dieß an einem eclatanten Beispiel darzuthun, sucht er es von einem Axiome zu beweisen, das er selbst kurz zuvor als ein „unbeweisbares" bezeichnet hat, von dem Axiome, daß zwei gerade

Linien keinen Raum einschließen können. Er bekämpft dabei wiederum vorzugsweise Whewell. Dieser stimmt zwar in soweit mit ihm überein, als er zugiebt, daß die Axiome Wahrheiten seyen, die ursprünglich von der Beobachtung geliefert würden, und daß wir nie gewußt hätten, daß zwei gerade Linien keinen Raum einschließen können, wenn wir nie eine gerade Linie gesehen hätten; bestreitet aber, daß es die Erfahrung sey, welche dieß Axiom **beweise**; vielmehr werde seine Wahrheit a priori durch die Beschaffenheit unsers Geistes selbst von dem Augenblicke an wahrgenommen, wo die Bedeutung des Satzes verstanden werde, ohne daß es nöthig wäre, sie durch wiederholte Versuche zu bestätigen, wie es bei Wahrheiten, die durch Beobachtung gewonnen werden, erforderlich sey. Hiergegen bemerkt nun Mill, daß „wenn die Wahrheit jenes Axioms unabhängig von der Erfahrung evident sey, sie es auch **gemäß** der Erfahrung sey, und daß es einerlei sey, ob das Axiom der Bestätigung durch die Erfahrung **bedürfe** oder nicht: es **erhalte** sie jedenfalls in fast jedem Augenblicke unsres Lebens, indem wir nicht zwei sich schneidende Linien betrachten können, ohne zu sehen, daß sie vom Durchschnittspunkte an immer mehr divergiren." Sogleich diese ersten beiden Sätze müssen wir bestreiten. Die Wahrheit des in Rede stehenden Axioms ist keineswegs „gemäß der Erfahrung" evident. Denn die Erfahrung zeigt uns nur, daß zwei gerade Linien in allen vorkommenden Fällen keinen Raum einschließen, nicht aber, daß sie ihn nicht einschließen **können**. Diese Unmöglichkeit **kann** nie aus der bloßen Erfahrung erhellen, da, was in der Erfahrung nicht vorkommt oder vielmehr bisher nicht vorgekommen ist, darum noch keineswegs unmöglich ist. Ebenso ist es keineswegs „einerlei", ob das Axiom der Bestätigung durch die Erfahrung bedarf oder nicht: vielmehr, wenn es dieser Bestätigung nicht bedürfte, so wäre es einerlei, ob es sie durch die Erfahrung erhält oder nicht. Wenn wir auch sehen, daß zwei sich schneidende Linien vom Durchschnittspunkt an immer mehr divergiren, so **sehen** wir damit doch keineswegs, daß sie keinen Raum einschließen **können**. Wir können dieß

höchstens aus jenem „Sehen“ oder vielmehr aus der inneren Anschauung folgern; aber die Gewißheit und Wahrheit dieser Folgerung würde, weil sie eben eine bloße Folgerung ist, offenbar nicht auf der Erfahrung, sondern auf der Natur unsers Denkens, auf jener immanenten Denknothwendigkeit beruhen, was der Behauptung Mill's widerspricht. Damit fällt von selbst zusammen, was Mill auf dieses angebliche Sehen stützt, daß nämlich dieser „experimentelle Beweis sich in einem solchen Uebermaße ohne irgend einen Fall der Ausnahme häufe, daß wir bald stärkern Grund haben, das Axiom als eine experimentelle Wahrheit zu glauben, als wir für irgend eine anerkanntermaßen auf sinnlichen Beweis gestützte Wahrheit haben können.“ Und wenn er fragt, worin denn die Nothwendigkeit liege anzunehmen, daß unsere Erkenntniß der Wahrheit jenes Axioms einen andern Ursprung als unser übriges Wissen habe, da doch ihre Existenz vollkommen durch die Annahme erklärt werde, daß ihr Ursprung derselbe sey, so lautet die einfache Antwort: darin, daß eben diese Annahme unmöglich ist und dieser Ursprung so gewiß nicht derselbe seyn kann, so gewiß wir nie und nirgend sehen, daß zwei gerade Linien keinen Raum einschließen können. Giebt doch Mill im Folgenden selbst zu, daß es nothwendig wäre, den beiden Linien in's Unendliche zu folgen, wenn man wirklich sehen wolle, ob sie, nachdem sie sich einmal geschnitten, nie wieder begegnen, und daß dieß unmöglich sey. Freilich behauptet er sogleich dagegen, daß wir auch ohne jenes zu thun, doch wissen können, daß wenn die zwei Linien je zusammentreffen oder wenn sie nach dem Divergiren anfangen sollten, sich einander zu nähern, dieß bei einer endlichen und nicht bei unendlicher Entfernung stattfinden muß, und daß eine solche Annäherung denjenigen Eindruck auf unsere Sinne hervorrufen würde, welchen wir mit dem Worte: eine gebogene Linie, und nicht mit dem Ausdrucke: eine gerade Linie bezeichnen. Wir bestreiten natürlich nicht, daß wir dieß wissen können. Aber woher können wir es wissen? Doch nicht durch die Erfahrung. Sie zeigt uns ja nirgend, daß zwei gerade Linien, nachdem

sie sich geschnitten, zu divergiren aufhören oder sich zu nähern anfangen. Und selbst wenn wir uns diese Annäherung denken, so erkennen wir zwar, daß mit derselben d. h. für die krumme Linie die Möglichkeit eintritt, einen Raum einzuschließen, keineswegs aber die Unmöglichkeit, um die es sich handelt: diese ist immer nur eine Folgerung aus der inneren Anschauung der geraden Linie.

Wenn endlich Whewell in Uebereinstimmung mit allen deutschen Philosophen seit Kant behauptet, daß wir die Axiome nicht allein für wahr, sondern auch für universell und nothwendig wahr halten, und daß die Erfahrung unmöglich einem Satze diesen Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit verleihen könne, und wenn er hinzufügt: „Nothwendige Wahrheiten sind diejenigen, durch welche wir nicht allein lernen, daß ein Satz wahr ist, sondern auch, daß er wahr seyn muß, bei denen die Negation der Wahrheit nicht nur falsch, sondern unmöglich ist, und wobei wir trotz aller Anstrengung der Phantasie uns das Gegentheil von dem, was behauptet wird, auch nicht einmal als bloße Supposition denken können", so erwidert Mill: Aus allen diesen Phrasen lasse sich nur entnehmen, daß nach Whewell's Ansicht eine nothwendige Wahrheit „ein Satz sey, dessen Negation nicht allein falsch, sondern auch unbegreiflich [undenkbar] ist." Allein auf diesen Umstand der Unbegreiflichkeit oder Undenkbarkeit könne gar kein Nachdruck gelegt werden, da die Erfahrung so reichlich zeige, daß unsere Fähigkeit oder Unfähigkeit, ein Ding zu begreifen, sehr wenig mit der Möglichkeit des Dinges an und für sich zu thun habe. Es sey dieß in Wahrheit „eine Sache des Zufalls und hänge von der vergangenen Geschichte und den Gewohnheiten unsers eignen Geistes ab." Die allgemein anerkannte äußerste Schwierigkeit, die man im Anfange empfinde, sich Etwas als möglich vorzustellen, was im Widerspruche mit einer lang gewohnten Erfahrung oder gar mit alten Denkgewohnheiten stehe, sey „ein nothwendiges Resultat der Grundgesetze des menschlichen Geistes", insbesondre des „primären Gesetzes der Gedankenassociation":

nach ihm entstehe, wenn wir zwei Dinge oft zusammen und niemals in irgend einem Falle getrennt gesehen oder gedacht haben, „eine zunehmende und zuletzt unbesiegliche Schwierigkeit", die zwei Dinge getrennt zu denken. Diesen Satz beweist Mill durch die Berufung auf die tägliche Erfahrung, die uns zeige, daß ungebildete Personen im Allgemeinen gänzlich unfähig seyen, zwei Ideen zu trennen, die sich in ihrem Geiste einmal fest associirt haben, und durch Anführung einiger Beispiele aus der Geschichte der Naturwissenschaften, nach denen selbst hochgebildete, berühmte Philosophen und Naturforscher für unbegreiflich und unmöglich erklärten, was später vollständig erwiesen und jetzt allgemein anerkannt sey. — Danach also wäre die vermeintliche Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit des Satzes: Gleiches zu Gleichem giebt Gleiches oder 2 × 2 ist 4, nur eine Denkgewohnheit in Folge constant sich gleichbleibender Erfahrung; morgen könnte eine entgegenstehende Erfahrung, wenn wir sie uns auch in Folge jener „unbesiegbaren Schwierigkeit" nicht vorstellen können, dennoch seine Gültigkeit umstoßen. Alle logische Gewißheit und Wahrheit, soweit sie auf dem Satze des Widerspruchs, d. h. der Denkunmöglichkeit, beruht, wäre „eine Sache des Zufalls" und hinge für jeden Einzelnen von der „Geschichte und den Denkgewohnheiten seines eignen Geistes" ab; es wäre uns fortan nicht mehr erlaubt, uns zum Beweise der Falschheit einer Behauptung auf den Satz des Widerspruchs zu berufen: Jeder könnte uns dagegen einwenden, daß wir das sich Widersprechende, z. B. ein hölzernes Eisen oder einen viereckigen Triangel, nur in Folge einer alten entgegenstehenden Denkgewohnheit nicht uns vorzustellen vermögen. Wir wären glücklich wieder bei Hume angelangt oder vielmehr noch über ihn hinausgekommen, da er doch wenigstens nur den Begriff der Ursache und das Gesetz der Causalität aus der Denkgewohnheit herleiten wollte.

Wir bestreiten natürlich nicht, daß Gewohnheit, constante Erfahrung ꝛc., kurz das s. g. Gesetz der Ideenassociation einen starken Einfluß auf die Bildung unserer Ueberzeugungen ausübe. Aber wir fragen: ist dieß Gesetz das einzige unsers Denkens

oder doch das alle übrigen beherrschende? Giebt es nicht Gesetze, von denen die Bildung unserer Ideen (Vorstellungen) selbst abhängig ist und die daher nothwendig jenem Gesetze so gewiß vorgehen müssen, so gewiß erst die Ideen selbst gebildet seyn müssen, ehe sie sich associiren können? Und sind es nicht diese Urgesetze, von denen wenigstens einige jener Axiome (z. B. Gleiches zu Gleichem giebt Gleiches) sich herleiten? Wir fragen ferner: warum kann jeder, auch der ungebildetste Mensch, sich sehr wohl einen Centauren oder ein zweiköpfiges Kalb vorstellen, warum dagegen kann, wie Mill selbst zugiebt, „nicht einmal unsere Einbildungskraft zwei gerade Linien uns vorführen", die einen Raum einschlössen? Und doch haben wir so wenig jemals ein Pferd mit einem Menschenkopfe als zwei solche Linien gesehen. Warum also bietet die Denkgewohnheit nur in diesem, nicht aber in jenem Falle eine unbesiegbare Schwierigkeit dar? Diese Differenz muß einen Grund haben, und Mill's Theorie ist verpflichtet ihn anzugeben, wenn sie nicht sich selbst für banquerott erklären will. Wir unsererseits leugnen gar nicht, daß gewisse Axiome der Geometrie (z. B. das eben angeführte) auf Thatsachen der Anschauung beruhen, aber auf Thatsachen der innern, geistigen Anschauung, deren Thatsächlichkeit, Gewißheit und Evidenz nicht auf die Erfahrung, sondern auf die Natur des gedachten Gegenstandes und somit schließlich auf die Natur unsers Denkens sich gründet. Es ist Ein und derselbe Grund, aus welchem wir uns so wenig zwei gerade Linien, die einen Raum einschlössen, als einen viereckigen Triangel vorstellen können. In beiden Fällen ist der Grund der gleiche innere Widerspruch gegen die Natur (den Begriff) des Triangels wie gegen die Natur der geraden Linie und resp. des Raums überhaupt, zusammen mit der Naturbestimmtheit unsers Denkens, nach der es sich Widersprechendes nicht vorzustellen vermag. Ließe es sich nachweisen, daß die Vorstellung eines Centauren einen solchen inneren Widerspruch enthalte, so würden wir sie auch nicht zu vollziehen vermögen.

Sir J. Herschel (a. a. O.) drückt sich etwas vorsichti-

ger aus. „Die Axiome der Geometrie, sagt er, können in gewisser Hinsicht als eine Berufung auf die Erfahrung, nicht der körperlichen, sondern der geistigen, betrachtet werden. Wenn wir sagen, Gleiches von Gleichem läßt Gleiches, so machen wir einen geistigen Vergleich von gleichen Räumen, gleichen Zeiten ꝛc.; ähnlich verfahren wir, um den Satz: das Ganze ist größer als seine Theile, zu gewinnen, — so daß diese Axiome, so evident sie an sich sind, insofern allgemeine Sätze von induktiver Art sind, als sie sich unabhängig von der Erfahrung unserm Geiste nicht von selbst darbieten würden." Mit diesem Ausspruche sind wir vollkommen einverstanden. Allein wenn Herschel hinzufügt: „der einzige Unterschied zwischen jenen und neueren Axiomen, die aus einer umfassenderen Induction hervorgehen, ist der, daß bei den Axiomen der Geometrie die Fälle sich freiwillig und ungesucht darbieten, daß sie einfach und von geringer Anzahl, bei den Axiomen der Natur dagegen zahllos, verwickelt und entlegen sind, so daß das eifrigste Suchen und die größte Genauigkeit erfordert wird, um das Gewebe zu lösen und ihre Bedeutung zu erklären", so sieht man leicht, daß auch er im Grunde der Ansicht Mill's ist und demselben Irrthume verfällt. Dieser Irrthum beruht, wie wir glauben, auf der Verwechselung zweier allerdings nahe sich berührender Begriffe. Es ist zwar vollkommen richtig, daß kein Axiom, keine mathematische Wahrheit, kein logisches Gesetz, „sich unabhängig von der Erfahrung unserm Geiste von selbst darbieten würde", d. h. daß alle Axiome, alle Denkgesetze nur mittelst der äußern oder innern Erfahrung uns zum Bewußtseyn kommen. Aber daraus folgt keineswegs, daß auch ihre Gewißheit und Evidenz, ihre Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit nur auf die Erfahrung sich gründe. Es ist vielmehr eine Verwechselung der Begriffe, wenn man die mitwirkende Ursache, die uns jene Wahrheiten zum Bewußtseyn bringt, mit dem Grunde ihrer Gewißheit ohne Weiteres identificirt. Beide können im vorliegenden Falle unmöglich identisch seyn. Denn was nur aus der Erfahrung stammt, muß nothwendig hinwegfallen, wenn wir uns alle Er-

fahrung selbst hinwegdenken. Gleichwohl hat sicherlich Jeder die volle, unerschütterlich gewisse Ueberzeugung, daß $2 \times 2 = 4$ wäre und Gleiches zu Gleichem Gleiches ergäbe, wenn auch diese Wahrheit weder ihm selbst noch irgend einem Menschen je zum Bewußtseyn gekommen wäre und wenn es auch gar keine Erfahrung, gar keine reellen Dinge gäbe. Mill selbst behauptet dieß, wenn er sagt: „der Satz $2(a + b) = 2a + 2b$ ist eine Wahrheit, die so alt ist wie die Welt", — also unabhängig von der menschlichen Erfahrung, die doch wohl jünger ist als die Welt. Ebenso haben wir die volle Gewißheit, daß die Winkel jedes Dreiecks $= 2R$ sind, gesetzt auch, daß es gar keine Dreiecke in der Welt gäbe. Von den Wahrheiten der Naturwissenschaften gilt dagegen nicht dasselbe. Vielmehr könnte von dem Gesetze der Gravitation oder von dem chemischen Gesetze, daß Hydrogen und Oxygen sich nur in dem Verhältnisse von 1 : 8 zu Wasser verbinden, gar nicht die Rede seyn, wenn es nicht Körper von verschiedener Dichtigkeit, verschiedenem Volumen ꝛc. oder Substanzen wie Hydrogen und Oxygen gäbe. Wollen also Mill, Comte, Herschel mit ihrem reinen, naturwissenschaftlichen Empirismus Recht behalten, so haben sie vor Allem jene Thatsache des Bewußtseyns von ihrer Theorie aus zu erklären, und darzuthun, wie jene Gewißheit von der unumstößlichen Allgemeingültigkeit einer Wahrheit, die Ueberzeugung, daß sie Wahrheit bleiben würde, auch wenn sie uns nie zum Bewußtseyn gekommen wäre und wir nie eine Erfahrung von ihr gemacht hätten, dennoch aus der Erfahrung „stammen" könne. So lange sie dieses Problem nicht zu lösen vermögen, werden wir annehmen müssen, daß eine solche Gewißheit eine andre Quelle als die Erfahrung habe, und werden diese andre Quelle nirgend anders als in der Natur unsers Geistes suchen können.

Es geht eben nicht anders, und wir wundern uns daher nicht, daß auf diese Natur unsers Geistes — mit der nothwendig zugleich gewisse Gesetze seiner Thätigkeit (des Denkens überhaupt) gegeben sind — auch Mill selbst sich überall zurückzieht, sobald er irgend ein Problem seiner eignen Erkenntnißtheorie lösen

will. Wie z. B. ist es möglich, daß überhaupt eine Erfahrung die andre corrigiren kann? Was nöthigt mich anzunehmen, daß nicht die Sonne um die Erde, sondern die Erde um die Sonne sich dreht? Offenbar nicht die Erfahrung, sondern die Einsicht, daß mit jener Annahme eine Anzahl empirischer Erscheinungen ihre s. g. Erklärung finden, also die Voraussetzung eines allgemeinen Causal-Zusammenhangs der Erscheinungen. Aber wie komme ich zu dieser Voraussetzung? Durch „Generalisation", lautet die Antwort, und zwar durch Generalisation der Wahrnehmung, daß diese und diese und diese einzelne Erscheinungen ihre Ursache haben. Aber was veranlaßt mich zu generalisiren? Warum generalisirt das Thier, die Pflanze nicht? Offenbar ist es die Natur unsers Geistes, die uns dazu antreibt; wir generalisiren unwillkührlich, wir haben ein Bedürfniß, einen Trieb dazu. Mill selbst nennt diesen Trieb „einen der mächtigsten Züge unsers Geistes." Jedem Triebe aber entspricht ein Gesetz, dem Hunger und Durste z. B. das Gesetz, daß die Nahrung zum Bestehen des thierischen Organismus nothwendig ist, dem Geschlechtstriebe das Gesetz, daß die Fortpflanzung der Gattung nur durch generatio ex ovo möglich ist. Also ist auch aus jenem Triebe der Generalisation zu folgern, daß unserm Geiste das Allgemeine zu seinem Bestehen nothwendig ist, zu seiner Natur gehört. Darum entstehen auch unsere allgemeinen Begriffe nicht bloß durch die Erfahrung. Der Empirismus kann nicht umhin, selbst zu behaupten, daß sie durch Abstraktion oder durch Vergleichung, also durch die Thätigkeit unsers Geistes gebildet werden. Daraus folgt, daß, so gewiß aus Nichts sich Nichts produciren läßt und so gewiß das Samenkorn die Pflanze schon keimartig in sich trägt, in ähnlicher Art unser Geist auch seine allgemeinen Begriffe ursprünglich, keimartig in sich enthalten muß, um sie aus sich produciren zu können. Insofern hat der Idealismus vollkommen Recht, wenn er sich sträubt, unsern Geist als ein schlechthin inhaltsleeres Vermögen, als eine tabula rasa anzusehen; und sein Recht wird nur dann zum Unrecht, wenn er wähnt, unser Geist könne jenen keimartigen Inhalt ohne alle

Mitwirkung der Erfahrung auch aus sich entwickeln und zu bestimmten Vorstellungen und Begriffen ausbilden, d. h. sich zum Bewußtseyn bringen, oder ihn wenigstens rein a priori, ohne Berufung auf die Erfahrung deduciren, nachdem er ihm mit Hülfe derselben zum Bewußtseyn gekommen. Das letztere ist unmöglich, weil einerseits jede Deduction einen allgemeinen Begriff voraussetzt, um überhaupt beginnen zu können, also diesen Anfangsbegriff wenigstens nur dorther entnehmen kann, von woher unsere allgemeinen Begriffe überhaupt stammen, und weil es andrerseits keinen schlechthin allgemeinsten Begriff giebt, der alle übrigen unter sich befaßte, so daß sie von ihm sich ableiten ließen. Das erstere aber, die reine Selbstproduktion der allgemeinen Begriffe, ist unmöglich, weil unser Denken keine schöpferische, absolute Thätigkeit, sondern eine bedingte und also an die Mitwirkung andrer Thätigkeiten gebundene Kraft ist. Aber wie jener Wahn nur eine Uebertreibung, eine falsche Consequenz des idealistischen Princips ist, so ist es eine gleiche Uebertreibung des Realismus und Empirismus, wenn er aus der nothwendigen Mitwirkung der Erfahrung zur Bildung unserer Begriffe folgert, daß dieselben nur aus der Erfahrung stammen. So gewiß das Samenkorn ohne die Mitwirkung von Erde, Feuchtigkeit, Luft, Licht, Wärme ꝛc. nimmermehr zum Baume werden würde, so gewiß würde doch auch durch Erde, Feuchtigkeit, Luft ꝛc. ohne das Samenkorn und dessen Entwickelungskraft nimmermehr ein Baum entstehen. Ganz ähnlich verhält es sich mit unserm Geiste bei der Bildung seiner bewußten Gedanken, seiner inneren Welt. —

Doch dem sey wie ihm wolle. Jedenfalls gründet Mill selbst seine ganze induktive Logik in Wahrheit nicht auf die Erfahrung, auf die Sensation oder Perception als hervorgerufen durch die Einwirkung der reellen Dinge, sondern auf die Natur unsers Geistes, weil auf jenen Trieb zur Generalisation. Er definirt zuvörderst die Induktion als „diejenige Operation, durch welche man allgemeine Urtheile (Sätze) entdeckt und beweist.“ Er fügt hinzu: das Verfahren, wodurch wir einzelne Thatsachen erforschen, sey zwar ebenso induktiv als dasjenige,

durch welches wir zu allgemeinen Wahrheiten gelangen. Es sey dies aber keine besondere Art von Induktion, sondern nur eine andre Form desselben Verfahrens. Denn einerseits sey das Allgemeine nur die Summe des Besondern, das der Art nach bestimmt, aber der Zahl nach unbestimmt sey, und andrerseits müsse, wenn der Beweis, den wir aus der Beobachtung bekannter Fälle ableiten, uns erlaube, einen Schluß auf nur einen einzigen unbekannten Fall zu ziehen, es auch erlaubt seyn, einen Schluß auf eine ganze Klasse von Fällen zu ziehen: „der Schluß ist entweder ganz ungültig, oder er gilt für alle Fälle einer gewissen Art, für alle Fälle, welche in gewisser bestimmbarer Hinsicht denjenigen gleichen, den wir beobachtet haben." Aber, müssen wir hier sogleich wieder fragen, warum gilt denn der Schluß für alle solche Fälle? Offenbar doch nur auf Grund des allgemeinen Satzes: von Gleichem gilt Gleiches. Auf diesem Satze beruht sonach alle Induktion, durch die man allgemeine Urtheile entdeckt und beweist: er ist die Voraussetzung derselben. Worauf aber beruht er? wie kommen wir zu dieser Voraussetzung? Durch die Erfahrung, antwortet Mill, durch die Wahrnehmung, daß in vielen einzelnen Fällen immer Gleiches bei Gleichem sich zeigte, in Folge deren wir eine Generalisation, d. h. den induktiven Schluß machen, daß in allen Fällen Gleiches von Gleichem gelten werde. Aber wenn danach dieser allgemeine Satz als die Voraussetzung von allen Schlüssen der Induktion selbst nur durch einen Schluß der Induktion gewonnen wird, so wird ja dieser letztere Schluß offenbar gemacht ohne jene Voraussetzung, die allen Schlüssen der Induktion zu Grunde liegen soll, — d. h. die Gewißheit und Wahrheit jenes Satzes kann nicht bloß auf einem Induktionsschlusse ruhen, so gewiß er die Voraussetzung aller Induktionsschlüsse ist. Denn wenn ich in allen Fällen zu induktiven Schlüssen überhaupt nur berechtigt bin, nachdem mir jener allgemeine Satz feststeht, so fehlt zu dem induktiven Schlusse, durch den angeblich dieser Satz selbst gewonnen werden soll, entweder alle und jede Berechtigung, oder sie liegt wo anders als auf dem Gebiete der Induktion. In der

That ruht die Gewißheit jenes Satzes, obwohl er uns wiederum nur mittelst der Erfahrung zum Bewußtseyn kommt, auf dem bekannten logischen Denkgesetze der Identität und des Widerspruchs: so gewiß jedes Ding als sich selber gleich zu denken ist, so gewiß muß von Gleichem Gleiches gedacht werden. Diese Denknothwendigkeit, diese Naturbestimmtheit unsers Denkens veranlaßt uns nicht nur zu der Generalisation, das, was von diesem und diesem Gleichen gilt, von allem als gültig anzunehmen, sondern giebt auch dieser Annahme ihre unumstößliche Gewißheit.

Zu demselben Resultate führt die nähere Erörterung des Begriffs der Induktion, wie sie Mill selbst im Folgenden giebt. In aller Induktion, bemerkt er, sey ein Princip, eine Annahme in Beziehung auf den Gang der Natur und die Ordnung im Universum eingeschlossen, nämlich daß es in der Natur parallele Fälle giebt, daß, was einmal geschehen ist, bei einem gewissen Grade von Aehnlichkeit wieder und sogar immer geschehen wird. Diese Annahme werde durch die Beobachtung des Ganges der Natur bestätigt. Sie sey die „allgemeine Thatsache, die bei allen Schlüssen von der Erfahrung aus unser Bürge“ sey; und welches auch die beste Art sey, sie auszudrücken, „die Behauptung, daß der Gang der Natur gleichförmig sey, ist das Grundprincip, das allgemeine Axiom der Induktion.“ Zwar sey diese weite Generalisation keineswegs eine Erklärung des induktiven Verfahrens selbst; sie sey im Gegentheil selbst nur ein Beispiel von Induktion, nicht einmal die erste, sondern eine unserer spätesten Induktionen und zwar nicht von der deutlichsten Art. Nichtsdestoweniger sey dieses Princip als der Bürge aller übrigen Induktionen zu betrachten in dem Sinn, „daß wenn dasselbe nicht wahr wäre, alle übrigen falsch seyn würden.“ Sonach sey eine jede Induktion ein Syllogismus, dessen obere Prämisse jener Grundsatz als die letzte obere Prämisse aller Induktion sey. — Hier tritt der oben dargelegte Widerspruch in Mill's Theorie noch deutlicher hervor. Zunächst leuchtet ein, daß jenes allgemeine Axiom von der Gleichförmigkeit des Ganges der Natur, nur

eine Specification des Satzes, von Gleichem gilt Gleiches, nur eine Anwendung dieses Satzes auf die Thätigkeit der Natur ist. Da nun dieses Grundprincip, diese „Bürgschaft" der Wahrheit und Gewißheit aller Induktionen, selbst wieder auf einer Induktion beruhen soll, so ist zur Evidenz klar, daß diejenige Induktion, auf die das Grundprincip selber sich gründet, gar keine Bürgschaft ihrer Wahrheit und Gewißheit hat, also das Princip selbst (und damit jede von ihm verbürgte Induktion) entweder als ungewiß angesehen oder seine Gewißheit aus einer andern Quelle hergeleitet werden muß.

Noch näher bestimmt dann Mill den Begriff der Induktion, indem er aus jener allgemeinen Regelmäßigkeit der Natur einige besondre, bestimmte Gleichförmigkeiten auf induktivem Wege herleitet, „welche, soweit menschliche Zwecke Gewißheit verlangen, als absolut gewiß und allgemein betrachtet werden können." Eine solche besondre, schlechthin gewisse und allgemeine Gleichförmigkeit sey, behauptet er, das Causalgesetz. Da er nun schließlich auf dieses Gesetz alle Induktion gründet und da ihm also der Begriff der Ursache, wie er selbst erklärt, „die Wurzel der ganzen Theorie der Induktion ist", so sucht er denselben „mit dem möglichsten Grade von Genauigkeit festzusetzen", bemerkt indeß sogleich, daß der Begriff der Ursache, wie ihn die Theorie der Induktion verlange, nur aus der Erfahrung gewonnen werden könne, also die Frage nach den ontologischen oder urwirkenden Ursachen auszuschließen sey. Danach besteht ihm denn das Causalgesetz „blos in der allbekannten Wahrheit, daß die Beobachtung eine Unveränderlichkeit der Folge zwischen einer Thatsache in der Natur und einer andern, die ihr vorhergegangen ist, nachweist." Der Erfahrung gemäß „folgen gewisse Thatsachen auf gewisse Thatsachen und werden ihnen, wie wir glauben, immer folgen: die unveränderlich vorhergehende wird die Ursache, die unveränderlich folgende die Wirkung genannt, und die Allgemeinheit des Causalgesetzes besteht darin, daß eine jede folgende auf irgend eine Weise mit einer vorhergehenden oder einer Reihe von vorhergehenden verknüpft ist." Zu jenem „Glauben", zu

dieser „Allgemeinheit“ kommen wir natürlich wiederum durch „Generalisation“, d. h. durch den induktiven Schluß von Besondrem auf Besondres, durch die Folgerung, daß weil in diesen und diesen Fällen auf die eine Thatsache eine bestimmte andre gefolgt ist, dieß immer und in allen Fällen stattfinden werde. Wir wollen hier nicht wiederum urgiren, daß danach jener Glaube und die Allgemeingültigkeit des Causalgesetzes nicht auf der Erfahrung beruht, — denn sie kann uns offenbar weder zeigen, daß eine Thatsache immer auf die andre folgt oder gar folgen wird, noch kann sie uns bewegen, dieß zu glauben, — sondern wiederum nur auf die Natur unsers Geistes sich gründet, indem offenbar nur unser Trieb zu generalisiren uns zu jenem Schlusse veranlaßt und das Bedürfniß solcher Generalisationen uns den Glauben an die Richtigkeit des Schlusses giebt. Wir wollen hier nur bemerklich machen, daß der aufgestellte Begriff der Ursache offenbar von dem „möglichsten Grade der Genauigkeit“ noch ziemlich weit entfernt ist. Denn zunächst muß Mill (S. 66.) selbst zugeben, daß in manchen Fällen die Wirkung nicht auf die Ursache folgt, sondern gleichzeitig mit ihr entsteht; und es ist eine offenbare contradictio in adjecto, wenn er behauptet, daß dadurch „seine Betrachtung der Verursachung in keiner Weise praktisch berührt werde, indem die Verursachung das Gesetz der Folge der Naturerscheinungen sey, gleichgültig ob Ursache und Wirkungen aufeinander folgen oder nicht.“ Wie kann von einer Verursachung als „Folge der Naturerscheinungen“ die Rede seyn, wenn Ursache und Wirkung nicht aufeinander folgen, wenn es also keine ursächliche Folge, keine Verursachung gäbe! Ebenso unhaltbar ist das, was er auf einen zweiten Einwand gegen seine Begriffsbestimmung erwidert. Soll nämlich die Ursache begrifflich nur die „unveränderlich vorhergehende“, die Wirkung die „unveränderlich folgende Thatsache“ seyn, so sind wir offenbar berechtigt, die Nacht für die Ursache des Tages oder auch umgekehrt den Tag für die Ursache der Nacht zu halten. Mill bestreitet dieß, indem er bemerkt, daß wenn er die Ursache definire als „das Antecedens,

dem ein andres Etwas unveränderlich folgt", dieser Ausdruck keineswegs synonym sey mit dem andern: „das Antecedens, dem ein andres Etwas in unserer vergangenen Erfahrung beständig gefolgt ist." Für seinen Gebrauch des Worts Ursache sey es vielmehr nothwendig zu glauben, daß das Antecedens nicht bloß immer die Folge hatte, sondern auch, so lange die gegenwärtige Beschaffenheit der Dinge daure, sie haben werde; dies wäre aber von Nacht und Tag nicht richtig, indem wir nicht glauben, daß unter allen erdenkbaren Umständen, sondern daß nur unter der Bedingung des Aufgehens der Sonne der Tag auf die Nacht folgen werde. Allein es kommt hier offenbar nicht darauf an, was an sich richtig oder was im vorliegenden Falle unser Glaube ist, sondern allein darauf, was wir nach Mill's Definition des Begriffs der Ursache berechtigt sind zu glauben. Ist nun aber nach dieser Dfinition die Ursache nichts als das unveränderliche Antecedens, die Wirkung die unveränderliche Folge, und geben wir uns dem Glauben, daß diese auf jene immer folgen werde, nur darum hin, weil sie ihr nach unserer Erfahrung in allen einzelnen Fällen gefolgt ist, so sind wir offenbar ganz ebensowohl berechtigt anzunehmen, daß die Nacht, wie daß das Aufgehen der Sonne die Ursache des Tages sey: denn jene geht ebenso unveränderlich dem Tage vorher wie dieses. Das Schlimmste ist, daß Mill's Theorie zu keinem andern Begriffe der Ursache gelangen kann. Denn abgesehen von unserer eignen Thätigkeit (die nicht nur einen sehr beschränkten Kreis bildet, sondern von der auch nach Mill's Theorie kein Schluß auf die Natur zulässig ist) zeigt uns die Erfahrung überall nur, daß gewisse Erscheinungen unveränderlich auf einander folgen, nicht aber, daß sie durch einander bewirkt werden, — d. h. die bloße Beobachtung der Natur führt überhaupt gar nicht zum Begriffe der Ursache, zu welchem — wie Mill in Folge einer neuen Ungenauigkeit gelegentlich anerkennt — das Moment der Thätigkeit oder des „Zusammenwirkens von Umständen" nothwendig gehört.

Gleichwohl ist es nun dieser Begriff der Ursache und die

Voraussetzung der Allgemeingültigkeit des Causalgesetzes, worauf Mill vornehmlich seine Theorie des induktiven Verfahrens gründet. Er zeigt, daß die Naturwissenschaften zwar auch mit Hülfe derjenigen Methode, welche man die Induktion per enumerationem simplicem zu nennen pflege, d. h. durch bloße Aufzählung einer Menge von einzelnen Fällen, die nach der Erfahrung gleichmäßig ohne Ausnahme sich wiederholen, hier und da zur Entdeckung allgemeiner Wahrheiten gelangt seyen, daß aber diese Methode nur sehr selten zu voller Gewißheit führe. Dagegen sey es ihnen gelungen, durch diejenigen Methoden, die auf die Allgemeingültigkeit des Causalgesetzes sich gründen, die wichtigsten Entdeckungen zu machen und die Höhe der wissenschaftlichen Bildung zu erreichen, auf der sie gegenwärtig stehen. Er unterscheidet und entwickelt vier solcher Methoden, die er die Methode der Uebereinstimmung, die Methode der Differenz, die Methode der Rückstände oder Reste, und die Methode der sich begleitenden Veränderungen nennt. Diese ebenso scharfsinnige als gelehrte Erörterung, die er mit einer Menge von Beispielen aus den Naturwissenschaften belegt, ist derjenige Theil seiner Schrift, der, wie wir bereits anerkannt haben, wahrhaft verdienstlich ist. Wir können aber nicht umhin bemerklich zu machen, daß, was die allgemeinen Grundlagen betrifft, auch dieser Theil nur auf schwachen Füßen steht. Denn obwohl nach Mill selbst den Resultaten der Methode per enumerationem simplicem in den meisten Fällen (streng genommen, in allen Fällen) volle Gewißheit und Allgemeinheit abzusprechen ist, so beruhen doch jene vier Methoden der Causalinduktion, wie er selbst zugiebt, in ihrem letzten Grunde ebenfalls nur auf einer inductio per enumerationem simplicem, indem die Gewißheit und Allgemeingültigkeit des Causalgesetzes überhaupt nur auf eine solche Induktion sich gründe. Die vollkommeneren, völlige Gewißheit gebenden Methoden ruhen also auf der unvollkommeneren, ungewisseren Methode! A. Comte sucht diesem Uebelstande dadurch zu entgehen, daß er, die unüberwindliche Schwierigkeit des Causalbegriffs für den reinen Empirismus erkennend, die Forschung nach

den Ursachen schlechtweg abweist und alles Forschen nur auf die „Gesetze der Erscheinungen" gerichtet wissen will. Allein da das, was er Gesetze der Erscheinungen nennt, ganz dasselbe ist, was Mill als Causalgesetz bezeichnet, so bleibt auch die Schwierigkeit dieselbe. Opzoomer tadelt Mill, daß er alle, auch die vollkommenen Causal-Induktionen auf das Axiom von der Gleichförmigkeit des Ganges der Natur, diese Annahme aber auf eine Induktion per enumerationem simplicem stütze, und so die Induktion überhaupt wieder auf Induktion und ihre vollkommensten Formen auf ihrer unvokommensten Form beruhen lasse. Nach ihm soll jenes Axiom auf folgende Beweisführung zu gründen seyn: a) jede Veränderung muß eine Ursache haben; b) diese Ursache kann entweder in Zeit und Ort, oder in dem, was in Zeit und Ort sich befindet, d. h. in den Verhältnissen liegen; c) nun sind aber Zeit und Ort an sich nichts; d) also muß die Ursache in veränderten Verhältnissen liegen; und da die Regelmäßigkeit der Natur nur darin besteht, daß sie mit gleichen Ursachen gleiche Wirkungen, — also mit veränderten Ursachen (Verhältnissen) veränderte Wirkungen verbindet, so sey durch den obigen Schlußsatz diese Regelmäßigkeit erwiesen. Aber wie sonderbar! Opzoomer giebt selbst zu, daß die Prämisse seiner Beweisführung: jede Veränderung muß eine Ursache haben, ebenfalls nur auf einer inductio per enumerationem simplicem beruhe. Gilt denn also nicht gegen ihn ganz dasselbe, was er selbst gegen Mill anführt?! —

Dazu kommt endlich die Unsicherheit, die aus Mill's Abweisung jeder nähern Untersuchung über die Natur und Entstehung unserer allgemeinen Begriffe für sein System der Logik hervorgeht. Obwohl er selbst die Theorie der Induktion vornehmlich auf den Begriff der Ursache gründet und daher diesen Begriff möglichst genau festzustellen sucht, behauptet er doch, daß die Logik nach dem Ursprung unserer Begriffe nichts zu fragen habe. Ebenso negativ stellt er sich gegen die Lehre von den Kategorieen. Er bemerkt zwar: „alle Behauptungen, welche sich durch die Sprache angeben lassen, drücken eines oder mehrere von

fünf verschiedenen Dingen aus, Existenz, Ordnung im Raume, Ordnung in der Zeit, Verursachung und Aehnlichkeit" (S. 375.). Diese fünf „Dinge" — von denen ihm indeß Ordnung in der Zeit und Verursachung in Eins zusammenfallen — nennt er im Folgenden (S. 382.) selbst Kategorieen, und sucht zu zeigen, daß die Vorstellung der Existenz eines Dinges nur durch Wahrnehmung, die der Aehnlichkeit und resp. Verschiedenheit durch Vergleichung entstehe, und daß die Axiome und Lehrsätze der Mathematik theils als Gesetze der Aehnlichkeit, theils als Gesetze der Ordnung im Raume zu betrachten seyen. Er macht endlich im weitern Verlaufe (S. 441.) die ebenso richtige als bedeutungsvolle Bemerkung, daß wir unsere allgemeinen Vorstellungen (unsere concreten Gattungs- und Artbegriffe) nur „durch Vergleichung von einzelnen Phänomenen", die Vorstellung von einem Thier z. B. nur durch Vergleichung verschiedener Thiere unter einander und mit andern Dingen gewinnen, daß aber zu allem Vergleichen von mehr als zwei Gegenständen „ein Typus irgend einer Art eine unerläßliche Bedingung der Vergleichung sey", indem bei jeder Vergleichung zweier Dinge augenblicklich die Frage entstehe, in welchen Umständen stimmen sie überein, in welchen nicht. Allein obwohl diese letzteren Bemerkungen fast von selbst die Einsicht und den Nachweis provociren, daß jene „unerläßlichen Bedingungen" aller Vergleichung, jene „Typen", in letzter Instanz nichts andres als die Kategorieen sind, daß wir ohne sie nicht nur keine allgemeine, sondern auch keine einzige einzelne, bestimmte Vorstellung gewinnen können, indem wir ja zu der bestimmten Vorstellung dieses einzelnen Dinges nur durch Vergleichung (Unterscheidung) desselben mit andern gelangen, dabei aber nicht die Größe des einen Dinges mit der Qualität des andern, sondern nur Größe mit Größe, Qualität mit Qualität, also beide Dinge nur in Beziehung auf Quantität und Qualität, d. h. nur gemäß den Kategorieen als Normen unserer unterscheidenden Denkthätigkeit vergleichen können, daß sonach von den Kategorieen und ihrem Verhältniß zu unserm Denken wie zur Natur der Dinge nicht

nur die Gültigkeit unserer allgemeinen Begriffe, sondern auch all' unser Urtheilen und Schließen, alle Induktion wie Deduktion abhängig ist; — so läßt sich Mill dennoch nirgend auf eine nähere Untersuchung des Wesens und der Bedeutung der Kategorieen ein.

Aus dem Allen aber ergiebt sich, daß die s. g. induktive Logik noch überall Fragen offen läßt, die erst beantwortet seyn müssen, ehe sie auf den Namen einer Wissenschaft Anspruch machen kann, — Fragen, die sich nicht dadurch beseitigen lassen, daß man sich auf den Boden eines exklusiven Empirismus stellt und Alles, was nicht in der Erfahrung gegeben ist, in die s. g. Metaphysik verweist. Denn einerseits geht jede Folgerung, mag sie auch auf empirischen Prämissen beruhen, über die bloße Erfahrung hinaus, und andrerseits ist mit dem reinen Empirismus schlechthin keine Metaphysik verträglich. Es giebt für ihn, streng genommen, gar keine Metaphysik, weil eben nichts jenseit der an Natur- und Selbstbeobachtung geknüpften Erfahrung, also nichts real Allgemeines, nichts Ideales: das Sittliche als das Seynsollende, Gott als Gegenstand der religiösen Erkenntniß, Schönheit, Wahrheit, Güte im Sinne einer idealen, über das Gegebene hinausgehenden Wirklichkeit sind für ihn nicht vorhanden. Redet er aber dennoch inconsequenter Weise von Metaphysik, so muß er auch neben der Erfahrung noch eine andre Quelle der Erkenntniß anerkennen, und die Logik, die es doch gerade mit den Methoden der Erforschung der Wahrheit zu thun haben soll, müßte auch diese andre Quelle in Betracht ziehen. Die abstrakte Trennung von Physik und Metaphysik, auf die es dabei abgesehen ist, ist ebenso unwissenschaftlich und unhaltbar, als die willkührliche Scheidung von Natur und Geist, Leib und Seele, die sich die gegenwärtige Naturwissenschaft zum Princip macht, indem sie absichtlich alles Geistige, Psychische, Immaterielle ignorirt. —

Halle,
Druck von Ed. Heynemann.

Ueber die Erkenntniß Gottes in der Natur aus der Natur.

Zusatz zu dem Werke: Zend-Avesta oder über die Dinge des Himmels und der Erde. Vom Standpunkt der Naturbetrachtung. Leipz. 1851.

Von G. Th. Fechner *).

Vorweg erinnere ich, daß die folgenden Betrachtungen dem Charakter meiner ganzen Schrift gemäß nicht im Sinne einer herrschenden Philosophie, sondern der Bedürfnisse des natürlichen Verstandes geführt und also auch nur aus dem Gesichtspuncte der Angemessenheit dazu zu beurtheilen sind.

Es ist gewöhnlich, namentlich in populären Schriften, die Spur Gottes in der Natur mittelst teleologischer und Causalbetrachtungen aufzusuchen und es gelingt allerdings leicht damit, zu finden, was man schon hatte und insofern nicht erst zu suchen brauchte. Eine Kraft darüber hinaus haben sie wohl nicht leicht bewährt, d. h. einen Verstand zu überzeugen vermocht, welcher der Ueberzeugung oder Kräftigung der Ueberzeugung noch bedurfte, oder Wissen und Glauben in lebendiger Beziehung zu vermitteln. Den Grund dieser Kraftlosigkeit suche ich nicht mit Manchen darin, daß das Daseyn Gottes überhaupt eine Glaubenssache ist, an der sich nichts weisen noch beweisen läßt und alle Bestrebungen in dieser Richtung mithin an sich fruchtlos und vergeblich sind; denn, giebt es Gründe für das Daseyn Gottes, die sich unbewußt und unwillkührlich geltend gemacht haben, wie es solche gewiß giebt, so müssen sie sich auch zum Bewußtseyn

*) Ich gebe diesen Zusatz theils als Probe, theils als Ergänzung der Darstellung obiger Schrift, als Probe, sofern er im Wesentlichen nur die Uebertragung einer Argumentation, welche in der Schrift auf die größern individuellen Weltsphären angewandt worden ist, auf die ganze Weltsphäre enthält, als Ergänzung, sofern die nähere Ausführung der in der Schrift (Th. I. S. 358.) nur kurz angedeuteten Beweisgründe für das Daseyn Gottes darin gegeben ist.

bringen und ihnen dadurch, wenn nicht für das Leben doch für das Wissen und dessen Vermittelung mit dem Glauben eine neue Kraft und Frucht ertheilen lassen. Oder unser Verstand ist selbst ein vergebliches Vermögen. Aber darin suche ich ihn, daß man Gott mit den an sich triftigen Mitteln sucht, wo und wie er nicht zu finden, indem man einen Gott in der Natur über der Natur damit sucht.

In der That, so lange man, wie noch so gewöhnlich (mindestens im Leben, wenn auch nicht gleichermaßen in der Philosophie) Gott in einer gewissen Ferne von der Natur glaubt halten und demgemäß suchen zu müssen, in einer größern jedenfalls, als unsern Geist von unserm Körper, unbekümmert, wie sich seine Allgegenwart und Allwirksamkeit damit verträgt, kann man auch in der Natur blos ferne Hinweise auf ihn erwarten, ja nur solche gestatten, und verliert eben hiemit das eigentliche Fundament für den Schluß auf sein Daseyn aus der Naturbetrachtung. Denn dieses ist in letzter Instanz kein andres, als die Betrachtung der Weise, wie in uns Körperliches mit Geistigem sich begegnet und mithin ein Factor auf den andern weist. Es begegnet sich aber Beides in uns auf eine unmittelbare Weise.

Freilich, die zu innige Begegnung Gottes mit der Natur scheint nach gewöhnlicher Vorstellung für Religion und Naturwissenschaft gleich bedenklich. Hiegegen kann vielleicht meine Schrift selbst etwas beitragen, die Ueberzeugung zu fördern und allgemeiner zu machen, daß nur die Halbheit und Inconsequenz in Anerkennung derselben bedenklich ist, und den Gewinn, den die volle Anerkenntniß bringt, in's Licht zu stellen. Zu den Vortheilen derselben aber mag der Umstand selbst mitgezählt werden, daß hiemit die Natur nicht mehr dunkle und ferne, sondern klare und naheliegende Erkenntnißmittel des göttlichen Daseyns und Wirkens bietet. Auch können wir uns nur so über das Verhältniß von Gott und Natur eigentlich verständigen, daß wir es immer vergleichbar mit dem von unserm Geist und Körper halten, dagegen wir sonst jeden positiven Anhalt der Verständigung verlieren, und in bodenlosen Streit mit Worten um Worte

gerathen, die nichts bedeuten, weil wir sie auf nichts in Wirklichkeit Aufzeigbares zu beziehen wissen.

Lassen wir uns also durch die petitio principii, daß Gott nur als ein Geist ohne Körper und die Natur nur als eine Körperwelt ohne Geist zu suchen und zu untersuchen sey, nicht irren, sondern, wenn wir Gott vielmehr in als über der Natur finden können, so nehmen wir ihn da, wo wir ihn finden. Was hielte auch, wenn wir einmal Gott als Geist auf einer, die Natur als Körperwelt auf der andern Seite anzunehmen haben, beide mehr aus einander, oder anders zusammen, als unsern Geist und unsern Körper? Nichts in der That, als Widersprüche mit der Natur der Dinge und uns selbst.

Daß Gott als ein bewußter Geist zu fassen, und zur Natur als der Gesammtheit der Körperwelt auch unser Körper mit zu rechnen sey, setzen wir hier als selbstverständlich voraus.

Wie nun werden wir den bewußten Geist in der Natur, ja wie überhaupt einen Geist, den wir Gott nennen möchten, finden? Blicken wir um uns, erscheint eben nur eine Welt des Körperlichen, nichts von Geist, blicken wir in uns, erscheint nur unser eigener Geist. Zwar wir legen betrachtend unsern Geist in die Natur hinein, wie man sich wohl ausdrückt, und oft schon hat man der Natur diesen Geist als ihren und zugleich als Alles, was sie davon besitzt, aufzudringen gesucht; doch nicht um diesen unsern subjectiven, vielmehr um einen objectiven Geist in der Natur handelt es sich. Das trockne Gesetz der Natur, was wohl auch ihren Geist hat vorstellen sollen, ist als solches noch kein bewußter Geist, und unsern Gedanken an Gott für Gott zu halten, wie wohl Manche thun, will uns ebenso wenig befriedigen. Nun aber, wenn wir Gott weder außer noch in uns finden, nehmen wir nicht sein Daseyn überhaupt in's Leere, wider alle Erfahrung an? So meinen Manche.

Aber mit gleichem Rechte wäre dann zu sagen, daß wir das Daseyn aller andern Menschen- und Thierseelen außer unsrer eignen in's Leere oder wider alle Erfahrung annehmen; denn ganz ebenso wenig können wir etwas unmittelbar davon ergrei-

sen; es liegt nun einmal im Wesen der Dinge, daß jeder Geist nur seiner selbst unmittelbar in Geistesform gewahren kann; und Gott ist uns in dieser Hinsicht nicht im Geringsten unsichtbarer als der Geist irgend eines unsrer Nebenmenschen. Sollte er uns nicht aber auch gleich sichtbar seyn? Auf irgend welchem Wege müssen wir doch zu dem Glauben an unsre Nachbarseelen gelangen, und zwar auf einem Wege, der gar bindend ist; denn wir glauben an das Daseyn andrer Menschen- und Thierseelen fast so fest als an das Daseyn unsrer eigenen. Und sollten wir dann noch mehr verlangen können, als für das Daseyn des Geistes über uns (den Ausdruck richtig verstanden) gleiche und gleich starke Gründe zu haben, als für das der Geister neben uns?

Man sagt: hätten wir sie nur! aber warum machten sie sich dann nicht ebenso stark geltend? Aber thun sie es nicht in der That? Glauben und haben nicht alle Völker von jeher an Gott geglaubt? Oder, wenn doch nicht wirklich ganz so stark, so wird sich bald zeigen, der Grund liegt nicht darin, daß sie an sich weniger bindend, beweisend, sondern daß sie weniger übersichtlich und leicht zusammenfaßbar sind; weil Gott groß, der Mensch klein ist. Nun sollte die höhere Betrachtung der gemeinen zu Hülfe kommen, und das Weitauseinanderliegende zusammenziehend und an die Zeichen haltend, die uns im Menschen und Thiere des Geistes, der Seele Daseyn so unmittelbar verrathen, die Ebenbürtigkeit der Zeichen des göttlichen Daseyns damit zum Vorschein bringen. Aber hat man auch nur daran gedacht, daß das Daseyn eines andern Menschengeistes zu erkennen nichts Andres als eine kleine, in's Enge gezogene Probe davon ist, das göttliche Daseyn zu erkennen, was selbst alles Menschengeistes Daseyn mit einschließt?

Was nun ist es, das uns überhaupt an das Daseyn von Geistern, Seelen außer unsrer eigenen glauben läßt? Andre Menschen und Thiere haben Körper ähnlich in Erscheinung und Wirkung dem Körper, mit dem wir unsern eigenen Geist in Beziehung finden; also schließen wir nach Analogie auf ihren Geist;

wir werden als Beseelte von andern Menschen erzeugt und es wird Geistiges von ihnen in uns hineinerzeugt, wir finden uns in der Menschheit überhaupt theilhaft und wechselwirkend nach geistigen Beziehungen inbegriffen, fühlen unsern Geist als Empfänger und Geber von Wirkungen, welche zwischen uns und andern Menschen hin- und wiedergehen; also schließen wir nach Causalgründen auf ihren Geist; wir könnten ohne den Glauben an die Seelen unsrer Mitmenschen nach eingeborener menschlicher Einrichtung nicht wohl gedeihlich bestehen, die werthvollsten Gefühle und Bestrebungen knüpfen sich an diesen Glauben und an das Bewußtseyn, daß wir mit ihnen eine höhere Gemeinschaft bilden und diese immer mehr fortzubilden haben; also schließen wir aus praktischem Interesse auf ihren Geist. Alles freilich mehr unbewußt als bewußt; doch können wir's auch bewußt thun und rechtfertigen uns damit nur den unbewußt und unwillkührlich entstandenen Glauben; denn wenn wir nicht hier so schließen dürfen, dürfen wir überhaupt auf nichts schließen, was wir nicht unmittelbar sehen können, weil es dieselben Principien des theoretischen und praktischen Schlusses sind, welche uns sonst überall leiten, die hier nur in stärkster Kraft zur Anwendung kommen. Wir werden endlich in dem Glauben an die Seelen andrer Menschen und Thiere von Kindheit an erzogen und alle Menschen ringsum glauben daran, und so glauben wir auch ohne Weiteres daran. Daß wir aber und daß unsere Aeltern und so weiter rückwärts bis in's Unbestimmte in jenem Glauben erzogen sind und daß alle Menschen ringsum daran glauben, hat selbst seinen Grund darin, daß sich jene theoretischen und praktischen Gründe des Glaubens von Anfang an und überall unwillkührlich geltend gemacht haben und fort und fort geltend erhalten, und der historische (oder historisch-ethnographische) Grund für das Daseyn andrer Menschen- und Thierseelen fließt sonach mit den obigen theoretischen und praktischen Gründen aus derselben Quelle, ist aber zugleich der stärkste, durch keine Einzelüberzeugung allein zu ersetzende, factische Beweis für die allgemein zwingende Gewalt und die Naturwüchsigkeit (oder, Gott als

Urquell der Wahrheit und des Wesens der Dinge schon vorausgesetzt, der Gotteingeborenheit), hiemit aber zugleich der Triftigkeit dieser Gründe. Denn es wäre eine Absurdität, daß die Natur die Menschen so gemacht hätte, um nothwendig und mit solcher Allgemeinheit zum Glauben an etwas getrieben zu werden, wozu keine Realgründe in ihr vorhanden wären.

Ganz analoge Gründe lassen sich nun aber auch für das Daseyn Gottes geltend machen und haben sich in der That von jeher mit fast gleich zwingender Kraft unwillkührlich geltend gemacht, und es ist schön, daß es ganz analoge Gründe sind, da sich so der Glaube an Gott mit dem Glauben an die Geister unsrer Mitmenschen auf's Innigste verschwistert, und nicht nur einen ebenso gültigen Halt als dieser Glaube, sondern auch einen Mithalt durch diesen Glauben selbst erhält, sofern nach den gleichen Gründen beide nur in Zusammenhang stehen oder fallen können. Den Glauben an andre Menschenseelen können wir aber doch in keiner Weise fallen lassen.

Einmal führt uns die Betrachtung der Natur zu Gott, indem wir (wie unten weiter auszuführen) unsern geisttragenden Körper einerseits als ein zwar nur unvollkommenes und partielles, hiemit aber zugleich die Höhe Gottes über uns bezeugendes Abbild nach Seyn und Wirken, zweitens als ein Erzeugniß ihres nur unsäglich größern Organismus erkennen; drittens uns theilhaft in ihr inbegriffen und in stetem, unsern Geist unmittelbar betheiligenden Wechselverkehr des Empfangens und des Wirkens mit ihr finden, ja das geistige Band der Menschheit selbst nur durch Mittelglieder, die sie darreicht, geknüpft sehen. Ferner könnten wir ohne den Glauben an einen Gott über uns nach eingeborener menschlicher Einrichtung nicht wohl gedeihlich bestehen, und die werthvollsten Gefühle und Bestrebungen knüpfen sich an diesen Glauben und an das Bewußtseyn, daß wir mit Gott und durch ihn in einer höheren Gemeinschaft stehen und diese immer mehr fortzubilden und höher zu entwickeln haben. Endlich werden wir im Glauben an Gott von Kindheit an erzogen und die Menschen ringsum glauben insgemein daran, und

so glauben wir auch daran. Es ist wahr, es giebt einige Gottesleugner, während es keine Leugner der Seelen andrer Menschen giebt; dafür giebt es aber Leugner der Seelen von manchen Geschöpfen, die wohl nach gleichen Gründen noch Anspruch auf Seele hätten, als der Mensch, ja dieses Leugnen ist viel allgemeiner als das Leugnen Gottes.

Erscheint es denn nicht der Mühe werth, dem gemeinen Bewußtseyn, das der fremden Seele sicher wie der eigenen zu seyn und für Gottes Daseyn keinen Grund zu haben meint, aufzudecken, wie es in der That ganz äquivalente Gründe sind, die von jeher an Gott und an Seelen neben uns haben glauben lassen, und daß es eine reine Inconsequenz ist, Zweifel gegen den einen Glauben ohne zugleich gegen den andern zu erheben oder zu gestatten, den einen für selbstverständlich, den andern für rein über den Verstand oder für einen wer weiß woher gekommenen Schein zu halten?

Zwar es mag seyn, der eine Glaube ist noch selbstverständlicher als der andre, doch nur für die oberflächliche, nicht für die tiefere Betrachtung, und nur für eine Zeit, die noch im Zweifel lebt, nicht für eine Zeit, die ihm vorangegangen, wie endlich nicht für eine solche, die ihn überwunden hat.

Folgendes mag der zweifelnde Verstand einwenden: ein Mensch erscheint und wirkt dem andern sehr ähnlich; so kann man auch von der Beseelung des einen auf die des andern schließen; die Natur aber im Ganzen erscheint und wirkt einem Menschen doch vielmehr sehr unähnlich; wo bleibt also das Fundament der Analogie für den Schluß von der Beseelung des Menschen auf eine Beseelung der Natur?

Es ist wahr, eine Unähnlichkeit findet in vielen Beziehungen Statt; doch muß auch eine Aehnlichkeit in sehr wesentlichen Stücken Statt finden; sonst würde man nicht von jeher den Menschen ein Abbild der Welt, einen Mikrokosmos im Verhältniß zum Makrokosmos, genannt haben; und wenn nicht jede Aehnlichkeit mit einem Menschen das Daseyn, wird ebensowenig jede Unähnlichkeit mit ihm das Nichtdaseyn einer Seele beweisen

können; da ja viele Geschöpfe ihm unähnlich genug sind und doch nur für anders beseelt, nicht für unbeseelt gelten. Auch Gottes Geist wird und soll ja nicht gerade ebenso beschaffen seyn, wie eines Menschen Geist oder Seele, also kann es auch das seinem Geiste zugehörige Körperliche nicht seyn, wenn wir überhaupt einen Schluß von Körper auf Geist statuiren, wie wir doch müssen. Gott soll ein Geist seyn, aber ein gegen uns unendlicher, uns übergeordneter Geist. Es wird sich also darum handeln, was sind die wesentlichen, die allgemeinstgültigen Zeichen der Seele im Körperlichen; was namentlich solche, die vielmehr für einen höhern als niedern, ja die für einen höchsten, allen Geistern übergeordneten, Geist beweisen können, und bietet die Natur solche unserm Schlusse dar?

Ohne nun auf irgend welchen besondern Voraussetzungen über die Beziehung von Körper und Seele zu fußen, vielmehr die Ansicht darüber frei lassend, werden wir jedenfalls diejenigen Charaktere der Körperlichkeit als die wesentlichsten Zeichen des Seelendaseyns anzusehen haben, in denen sich die wesentlichsten Eigenthümlichkeiten des Seelendaseyns und Wirkens selbst am unmittelbarsten wiederspiegeln, da die Organisation und Verrichtungen des Körpers und der Seele mit und durch einander zu bestehen und zu wirken haben, so weit wir es an uns selbst beobachten können, mithin auch einander angepaßt seyn müssen. Dieß vorausgeschickt, betrachten wir, worin liegen die wesentlichsten Aehnlichkeiten und worin die wesentlichsten Unähnlichkeiten der Natur von unserm Leibe und wohin weisen sie?

Folgendes die Hauptähnlichkeiten: die Natur oder Welt im Ganzen ist (mit Rücksicht auf ihr Unwägbares) ein in Stoffen, Wirkungs- und Zweckbezügen einheitlich gebundenes, in sich geschlossenes, in sich kreisendes, sich durch sich selbst änderndes, sich aus sich selbst entfaltendes, in individuell geartete Sonderheiten sich zwar unterscheidendes, aber nicht scheidendes, eine unerschöpfliche Mannichfaltigkeit theils periodisch und gesetzlich wiederkehrender, theils unberechenbar neuer Wirkungen aus eigener Fülle und Schöpferkraft gebärendes, im Einzelnen wechseln-

des, im Ganzen bleibendes Wesen wie unser Leib, nur Alles in absolutem, was unser Leib blos in relativem Maße.

Nun aber auch unsre Seele ist ein nach Inhalt, Wirkungs- und Zweckbezügen einheitlich gebundenes, in sich geschlossenes, in sich kreisendes, sich durch sich selbst änderndes, sich aus sich selbst entfaltendes, in individuell geartete Sonderheiten sich zwar unterscheidendes aber nicht scheidendes, eine unerschöpfliche Mannichfaltigkeit theils gesetzlich und periodisch wiederkehrender, theils unberechenbar neuer Wirkungen aus eigener Fülle und Schöpferkraft gebärendes, im Einzelnen wechselndes, im Ganzen bleibendes Wesen.

Wenn nun unser Leib eben dadurch fähig wird, und nur dadurch fähig wird, Träger unsrer Seele zu seyn, daß er diese grundwesentlichen Eigenschaften derselben in sich abspiegelt, so wird die Welt, welche dieselben Eigenschaften nur in absolutem, statt relativem Grade in sich abspiegelt, auch ebenso als befähigt anzusehen seyn, eine Seele zu tragen, nur daß die Grundeigenschaften derselben ihr auch vielmehr in absolutem als relativem Grade beizulegen seyn werden.

Fassen wir nun, den Aehnlichkeiten gegenüber, die Verschiedenheiten der Natur von unserm Leibe auf, so werden wir den vorigen Schluß statt dadurch geschwächt, vielmehr nur dadurch verstärkt finden. In der That liegen diese Verschiedenheiten, näher betrachtet, darin begründet, daß unser Leib selbst einerseits als ein sehr kleines, endliches, besonders geartetes, einseitiges, der Ergänzung noch bedürftiges, nur sehr relativ und unvollkommen in sich abgeschlossenes Organ oder Glied der ganzen, unendlichen, unendlich reichen, sich rein in sich selbst abschließenden und genügenden, Alles umfassenden, Alles in sich wälzenden, Alles aus sich erzeugenden, ewigen Natur auftritt, mithin ihre Vollkommenheit, Größe, Macht im Ganzen nicht theilen kann, andrerseits aber doch als ein sehr hoch und fein entwickeltes Glied derselben auftritt, welche hohe und feine Entwickelung die Natur nicht sonst in allen ihren Gliedern theilen kann, da vielmehr der Mensch selbst zu den Gipfeln ihrer irdi-

schen Entwickelung gehört. Ohne Rücksicht auf den Menschen und die übrigen Organismen erscheint daher die Natur im Ganzen und die irdische Natur insbesondere einfacher und roher gebaut als der Mensch und die übrigen Organismen, mit Rücksicht auf denselben aber entwickelter und verwickelter oder in höherm Sinne entwickelt und verwickelt, da sie nicht nur alle diese Organismen, sondern auch eine höhere Verwickelung derselben unter einander und mit der übrigen Natur, einschließt.

Keine Frage, daß in den Naturreligionen der Völker, welche Gott nicht über oder außer, sondern in der Natur fanden, diese hier in's Bewußtseyn gehobenen Puncte wirklich unbewußt ihr Gewicht geltend gemacht haben. Zwar den großen Tiefblick in den Zusammenhang der Natur, den uns die Wissenschaft hat thun lassen, vermöge deren das Entlegenste und Disparateste sich doch durch Kraft und Gesetz organisch einigt und die Menge der Welten sich zum Weltsystem verknüpft, konnten sie nicht haben, aber dafür war ihnen die spaltende Betrachtung der Natur in tausend Kräfte und Gesetze noch gar nicht aufgegangen, die uns so leicht irrt; und noch haben wir diesen Ausgang nicht mit völligem Bewußtseyn wieder eingeholt, sonst würden wir auch den Gott in der Natur damit wieder eingeholt haben. Sie sahen zwar in der Natur bald statt Eines Gottes nur Götter, und die Gestirne dünkten ihnen vor Allem als solche, weil sie sich aus dem Ganzen am Deutlichsten als Sonderwesen herauslösen; aber sie sahen doch immer das Göttliche lebendig ausgeprägt in der Natur: sie hatte sich nur erst in concrete, nicht in abstracte Wesen für sie zerlegt, und diese concreten Wesen zeigten noch des Lebens und der seelenhaften Eigenschaften Fülle; so legte man dann nicht Geist auf eine, Körper auf die andre Seite, als wären sie in Wirklichkeit so getrennt, wie sie die Betrachtung freilich trennen kann.

Wir sahen, worin die Welt dem Menschen gleicht und worin sie ihm nicht gleicht. Oder vermöchte Jemand andre wesentlichere Zeichen der Seele anzugeben, solche, die nicht in jene hineintreten? Eher haben wir schon mehr als das Wesentliche genannt. Sie glich

ihm in alle dem, was immer als Spiegelung des Wesens der Seele im Körper überhaupt gelten kann; nicht in dem, was nur als Spiegelung der irdischen Menschlichkeit der Seele gelten kann. Sollten wir nun die letzten Zeichen mit den ersten verwechseln? etwa verlangen, daß die ganze Welt auch aus Fleisch, Knochen, Nerven gebaut sey, wie ein Mensch, um sie für beseelt zu halten, wie diesen? Aber was paßt in der Seele und in Fleisch, Knochen, Nerven so grundwesentlich auf einander, um beides nicht ohne einander denken zu können? Kommt es doch nicht einmal bei allen Thieren mit einander vor (Th. I. S. 214.). Dazu schließt ja auch die Natur Fleisch, Knochen, Nerven in den Menschen und Thieren selbst ein, nur unsäglich mehr als dieß, die höhere Verknüpfung von all diesem. Und diese Betrachtung, daß wir selbst beseelte, aus der Natur geborene wie noch durch sie verknüpfte, alle Mittelglieder unsrer sinnlichen wie höhern Gemeinschaft in ihr findende, Theilglieder der unendlichen Natur sind, führt uns zu neuen Gesichtspuncten, welche mit dem Daseyn des allgemeinen Geistes in der Natur zugleich das Verhältniß unsrer Geister zu ihm in's Licht setzen.

In der That, wenn die untriftige Vorstellung wegfällt, daß die Leiber der beseelten Geschöpfe der Natur äußerlich gegenüber, wenn sie vielmehr als Theilglieder der Natur selbst erscheinen, so werden hiemit auch ihre Seelen directe Proben der Naturbeseelung, und nicht die Naturbeseelung ist eigentlich mehr zu erweisen, sondern nur die höhere Einheit derselben, wozu der Blick auf die höhere Einheit der Natur selbst führt. Freilich gelten die Seelen der Geschöpfe in der Regel für etwas blos Zerstreutes; indeß, wenn die ganze Natur die Charaktere einer organischen Verknüpfung sogar in noch höherm Grade und Sinne trägt, als unser Leib, so werden wir auch die zur leiblichen zugehörige geistige Verknüpfung darin gleicherweise, nur in noch höherm Sinne als in uns anzunehmen haben, und unsre Geister werden hiemit von selbst ebenso als individuelle Theilwesen oder Theilsphären des allgemeinen übergeordneten Naturgeistes, wie unsre Leiber als individuelle Theilwesen oder Theilsphären

des übergeordneten Naturleibes erscheinen, wir ebenso geistig im Geiste wie leiblich im Leibe Gottes inbegriffen seyn. Zur Erläuterung denken wir daran, wie unsre individuell gearteten Sinnesorgane sich in der höhern Einheit unsers Leibes verknüpfen, und zugleich die zugehörigen und individuell gearteten Sphären der verschiedenen Sinnesempfindungen sich in der höhern Einheit unsers Geistes verknüpfen, den einzelnen Empfindungen und Empfindungsweisen unser höheres Bewußtseyn sich überordnet; nur daß dieses Verhältniß im Aufsteigen von uns zum höhern Organismus auch selbst gesteigert auftreten wird: alle Zeichen der Individualität wachsen im Aufsteigen. Auch lassen sich die Zeichen der höhern geistigen Verknüpfung, unsrer irdischen Stellung gemäß freilich zunächst nur im irdischen Gebiete, in den großen Allgemeinheiten, durch welche die Geister der Menschen gebunden werden (Religion, Wissenschaft, Staat u. s. w.), in ihrer Geschichte, ihrem Verkehr deutlich genug wahrnehmen, nur freilich das höhere einheitliche Bewußtseyn selbst nicht unmittelbar wahrnehmen, was die Verknüpfung herstellt, weil, wie immer zu wiederholen, jeder blos das Bewußtseyn wahrnehmen kann, was er selbst hat, mithin blos das, womit er selbst in die allgemeine Bewußtseynsverknüpfung eingeht. Hier schließt sich nun die Erinnerung an die gewöhnliche Annahme eines Geistes der Menschheit an, und die auf factische Gesichtspuncte (Th. I. S. 259.) zu gründende Widerlegung der untriftigen Fassung desselben, als ruhe sein ganzes Bewußtseyn in dem Bewußtseyn der Menschen, da vielmehr das Bewußtseyn der Menschengeister nur in untergeordneter Weise in das Bewußtseyn des allgemeinen Geistes eingeht, der außer Menschengeistern noch viel andere Geister und dazu allgemeinere Beziehungen derselben begreift.

Wenn die gewöhnliche Vorstellung die Geister der Menschen Gott vielmehr äußerlich gegenüber als ihm immanent faßt, so sieht man leicht ein, daß diese Vorstellung in der That nur so lange bestehen kann, als man Gott einerseits, unsere Körper andrerseits in einem äußerlichen Verhältnisse zur Natur denkt, womit Alles aus einander fällt. Tritt dagegen Gott wahrhaft

als Geist der Natur, treten unsre Körper als Theile der Natur auf, so werden auch hiemit die Seelen unsrer Körper nothwendig selber Theilwesen des Geistes der Natur.

Der gewöhnlichen Vorstellung begegnet nun freilich hiebei leicht das praktische Bedenken, daß mit der Immanenz unsrer Geister in Gott auch das Böse, die Sünde derselben auf Gott laste. Indeß ist die Schwierigkeit bei der Ansicht, daß Gott uns mit bösen Grundtrieben geschaffen, außer sich gesetzt und nun, sofern wir böse sind, wider sich habe, nicht geringer, als bei der, daß wir mit bösen Trieben in ihm entstanden und noch verblieben sind, wie Wellen gegen den Zug desselben Stromes gehen können, in dem sie doch entstanden und noch inbegriffen sind; ihr Gegenstreben ist deßhalb nicht des Stromes Streben und er reißt sie doch in seiner allgemeinen Richtung fort. Die bisherigen Rechtfertigungen Gottes vom ersten Standpunct aus werden jedenfalls Niemanden befriedigen, welcher der Sache auf den Grund sieht; vielmehr scheint eine Vermittelung der Schwierigkeit, so weit sie überhaupt für uns möglich ist, leichter und zufriedenstellender vom Standpunct der Immanenz in Gott möglich zu seyn, wenn wir daran denken, daß das Böse immer nur im niedern Gebiete der Einzelwesen in Gott besteht und sein höherer gerechter und guter Wille als das den allgemeinen Zug endgültig Bestimmende darüber schwebt, wie in uns ein höherer Wille über niedern Trieben schwebt, die in demselben Geist begriffen sind, als der höhere Wille selbst; ja es ergeben sich von hier aus die tröstlichsten Einsichten in die Weltordnung. Es scheint mir, daß der Versuch, die Sache aus diesem Gesichtspuncte darzustellen (Th. I. S. 396. Th. II. S. 8.), mindestens nicht weniger leistet, als die bisherigen Versuche vom gegentheiligen Standpuncte aus, wenn er auch das Dunkel, das über dem letzten Grunde der Dinge und hiemit des Uebels in der Welt liegt, ebensowenig überwinden kann. Auch kann man noch bemerken, daß die gewöhnliche (christliche) Vorstellung selbst überall, wo ihr jenes Bedenken nicht unmittelbar nahe tritt, die Immanenz unsrer Geister in Gott nach Wort und Sache bereitwilligst

anerkennt; denn wir sollen in Gott leben und weben und seyn und er in uns, und er soll um alle unsre Gedanken wissen, wie wir selber. Nach dem Wesen des Geistes aber kann ein Geist eben nur um das so wissen, was er in sich hat. Eine weitere Erörterung dieses Gegenstandes würde hier, wo es sich nur um den Erweis des Daseyns, nicht die Rechtfertigung Gottes handelt, nicht am Platze seyn; genug nur, wenn unser Weg, indem er uns zu in sich einstimmigeren Vorstellungen führt, zu keinen bedenklicheren Folgerungen führt, als worin die gewöhnliche Ansicht von Gott sich bewegt.

Nun ferner treten die beseelten Geschöpfe auch als Erzeugnisse oder Entwickelungen der Natur auf, und sofern nach allen Erfahrungen, die wir machen können, Beseeltes nur aus Beseeltem entstehen kann, spricht auch dieß für eine Beseelung der Natur, und zwar für eine allgemeinere, als die der einzelnen Geschöpfe selbst, da sich ihre Schöpfung in einem allgemeinen Zusammenhange, durch allgemeine Gründe bewirkt zeigt. Die Natur konnte nicht Schöpferin unsrer beseelten Leiber seyn, ohne selbst ein beseelter Leib zu seyn. Nun aber, wie die Entstehung des Menschenleibes aus der körperlichen Natur wird die Entstehung des Menschengeistes aus dem dieser Natur zugehörigen göttlichen Geiste abzuleiten seyn*), und wie der Menschenleib der Natur, die ihn erzeugt hat, noch angehörig geblieben ist, wird dieß auch von dem Menschengeiste in Betreff des göttlichen Geistes gelten, sofern Beides zusammenhängt.

Unter Gestattung derartiger Verhältnisse, wie sie sich durch das Vorige begründet haben, läßt sich dann ferner das Daseyn und Walten eines bewußten Geistes in der Natur durch teleologische Betrachtungen wirksamer verfolgen, als auf dem gewöhnlichen Wege, indem nun überall Gesichtspuncte innerer Zweckmäßigkeit auftreten, wo man sonst nur solche äußere Zweckmäßigkeit sehen kann, worüber auf meine Schrift (Th. I. S. 435.) verwiesen seyn mag.

*) Wobei auch nichts hindert, den Geist Gottes als Schöpfer unsers Leibes zu betrachten (Th. I. S. 443. Th. II. S. 352.).

Alle diese Betrachtungen, welche in der trennenden Betrachtung Gottes und der Natur natürlich keinen Platz finden, einigen sich genau zu demselbem Ergebnisse und in dieser Zusammenstimmung liegt ein großes Gewicht derselben. Dazu treten dann noch die, hier nicht weiter zu verfolgenden, praktischen Gesichtspunkte, welche, wie oben anerkannt und angedeutet, nicht minder zum Glauben (und zur Gestaltung des Glaubens) an Gott beigetragen haben, als an das Daseyn der Menschenseelen neben uns. Alle diese theoretischen und praktischen Betrachtungen aber begründen und schließen sich zugleich in allgemeinster Weise in jenen zwei höchsten Beweisen für das Daseyn Gottes ab, die ich in meiner Schrift (Th. I. S. 337 ff. II. S. 251 ff.) ausgeführt habe, und über die ich des Weiteren auf diese verweise.

Wenn man sich in alten Schriftstellern (s. namentlich Cic. de natura Deorum) umsieht, wird man finden, daß in den, in diesem Zusatz geltend gemachten speciellen Beweisgründen für das Daseyn Gottes aus der Naturbetrachtung in der That wenig Neues ist; sie sind nur (so weit es hier in der Kürze überhaupt möglich war) in das hellere Licht gehoben, was die fortgeschrittene Einsicht in den allgemeinen Naturzusammenhang einerseits und die christliche Lehre vom einigen Gotte andrerseits entzündet hat. Ich suche aber auch die Stärke derselben nicht in der Neuheit, sondern in einer Naturgemäßheit derselben, welche im Beginn des Philosophirens sich wohl mehr aufgedrängt hat, als heutzutage, so daß es jedenfalls nicht überflüssig seyn mochte, die alte Kraft derselben wieder hervorzuziehen.

Was schließlich die Vereinbarkeit der hier ausgesprochenen und in meiner Schrift näher dargelegten Ansicht von Gott und Natur mit dem Christenthum anbetrifft, so kann eine solche allerdings nicht zugestanden werden, wenn man das Wesen des Christenthums in gewissen Negationen oder Particularitäten sucht, die dessen Werth und Würde nicht begründen, und namentlich versteht es sich von selbst, daß, wenn eine Entleiblichung des Geistigen und Entgeistung des Leiblichen zu diesem Wesen ge-

rechnet wird, wie so oft *), unsre Lehre ihm nur widerspricht. Aber es fragt sich, ob man nicht statt dessen vielmehr einen ganz andern positiven, hohen und reinen Gesichtspunct, an dem alles Heil und Heilsame des Christenthums factisch hängt (Th. II. S. 38. und 39.), und der die Frage nach der Beziehung des Geistes zur Natur gar nicht berührt, für den Grundkern und die Spitze des Christenthums anzusehen hat. Ich meine aber, man sollte es schon deßhalb, weil eben nur bei dieser reinen, hohen und positiven Fassung des Christenthums, die zuerst in's Klare gestellt zu haben, übrigens nicht mein Verdienst ist, eine Vereinbarung desselben mit unbefangener Naturanschauung, Naturwissenschaft und Naturreligion möglich, und diese Vereinbarung jedenfalls gefordert ist, womit das Christenthum neue Wurzeln in Wissen und Leben zu schlagen, neue Säfte und Kräfte daraus zu ziehen verspricht, wie ich in mehrern Abschnitten meiner Schrift (XIII. XIV. XXX.) näher darzulegen suche. Der wirklich aufmerksame und unbefangene Leser dürfte jedenfalls finden, daß die religiösen Ansichten unsrer Schrift nicht nur nach praktischer Seite gänzlich auf dem Fundament des Christenthums fußen, sondern auch nach theoretischer Seite nichts davon aufheben, vielmehr dasselbe nur nach der Naturseite hin erweitern, was nun freilich leicht mit einem Verlassen desselben verwechselt werden mag. Welches aber wäre das Neue in unsern Ansichten, das vom Grunde des Christenthums zurückgestoßen werden müßte, damit es noch wie früher als Grundquell des Heils für die Menschheit bestehen könne? und was wird Christi Person selbst darin und dadurch entzogen, das ein Christ festhalten müßte,

*) Historisch genommen jedenfalls mit Unrecht, indem der einseitige Spiritualismus, der sich ungefähr seit Cartesius' Zeiten in der rationalistischen Auffassung des Christenthums hervorgethan hat, keineswegs im Sinne der ursprünglichen Fassung des Christenthums lag, wie der Kampf beweist, der in den ersten Zeiten desselben aus diesem Gesichtspuncte gegen den Platonismus geführt wurde. Vergl. insbesondre Tertulliani opera. Ich verdanke diese Bemerkung einem gelehrten Freunde, da mein eigenes Studium des christlichen Alterthums nicht so tief geht.

um diesen Namen führen zu dürfen? Wenn man aber eine Vereinigung von Christenthum und Natur überhaupt nicht will, sey es von Seiten des Christenthums, sey es von der Naturseite her, so ist freilich auch eine Verständigung mit den Tendenzen unsrer Schrift nicht möglich *).

Schopenhauer und Herbart, eine Antithese.

Von J. E. Erdmann.

Die Erscheinung, daß in den letzten Jahren die Aufmerksamkeit auf solche Philosophen sich zu richten angefangen hat, welche, als sie als Schriftsteller auftraten und während der Blüthe ihrer productiven Kraft, ziemlich unbeachtet blieben, darf nicht befremden. Unter den vielen Gründen derselben scheint nicht der unwichtigste dieser zu seyn: Sehr Viele fühlen sich unbefriedigt mit der Richtung, die in den letzten Decennien die Philosophie in Deutschland genommen. Unter diesen aber möchte vielleicht der größte Theil die, ihnen widerwärtigen, Erscheinungen als Consequenzen der Hegel'schen Philosophie ansehen. Bei solcher Ueberzeugung wird es begreiflich seyn, daß sie nun bis auf einen Punkt zurückgehen, wo das Abweichen von dem richtigen Wege noch nicht begonnen hatte, einen Punkt, den der Eine hier-, der Andere dorthin setzen wird; der, welcher meint, Kant habe die Irrfahrt begonnen, in die vorkantische Zeit, der, welcher Fichte oder Hegel für die Urheber der bloßen „Episode in der Geschichte der Philosophie" hält, jenseits ihrer, etwa in die Kritik der reinen Vernunft oder das Identitätssystem. Daher kommt es, daß sich jetzt Stimmen erheben, welche Schleiermacher als den Philoso-

---

*) Gelegentlich verbessere ich noch folgende Druckfehler in meiner Schrift: Th. II. S. 36. Z. 8. v. u. statt Leibesquelle l. Liebesquelle. Th. III. S. 209. Z. 18. v. o. st. das, etwas l. etwas, was. S. 226. Z. 7. v. u. st. der Art l. den Act. S. 360. Z. 13. v. u. st. Wiederstellung l. Wiederbringung. S. 399. Z. 11. v. o. st. Wesen l. Wahre.

phen der Gegenwart ansehn, weil er über die Wissenschaftslehre hinausgeht, ohne bis zu dem von ihm pantheistisch gescholtenen Identitätssystem fortzuschreiten, daher wird uns zugerufen, man solle J. Jak. Wagners gedenken, welcher das Identitätssystem festgehalten hat gegen die „idealistische Wendung", die Schellings veränderte Lehre ihm gab, daher endlich die Behauptung, bei Baader finde sich die Wahrheit, da er auf einem (dem zweiten Schelling'schen verwandten) Standpunkte stehe, der die Hegel'schen naturalistischen Irrthümer vermeide. — Je mehr nun eine gründliche Bekanntschaft mit Hegel zu dem Resultate führen muß, daß es eine bedeutungsvolle Erscheinung war, wenn er mit einer Vergleichung der Wissenschaftslehre und des Identitätssystems seine schriftstellerische Laufbahn begann, da seine ganze Bestimmung nur gewesen ist beide auszugleichen und zu vermitteln, um so mehr werden, die sich vor den Consequenzen Hegel'scher Lehre retten wollen, geneigt seyn die Stimmen Solcher zu vernehmen, welche, indem sie die Componenten bekämpften, Waffen auch gegen die Resultante zu bieten scheinen. Dies ist nun der Fall hinsichtlich Schopenhauers. Es giebt kaum eine (d. h. es giebt nur noch eine) Lehre, welche gleichzeitig so sehr der Wissenschaftslehre und dem Identätssystem entgegenträte, wie die seinige. Mit der Zeit, welche Waffen gegen Beide und gegen ihr Kind sucht, ist darum auch Schopenhauers Zeit gekommen. Es hat etwas Tragisches, wenn man einen, seiner geistigen Kraft bewußten, Mann so gegen die Verborgenheit kämpfen sieht, wie Schopenhauer seit jetzt vierzig Jahren, und wenn dies gleich zum Theil verschuldet ist durch den Ton, in welchem er gegen alle übrigen Zeitgenossen polemisirt, so bleibt es doch eine Schande, daß selbst in Werken über die neuere Philosophie die Eigenthümlichkeit seiner Lehre nicht gehörig gewürdigt worden ist. Es war nicht nur das gleiche Schicksal, welches mir bei einem gründlichen Studium der Schopenhauer'schen Werke stets Herbart in's Gedächtniß rief, wie er (bis zu jener bekannten Recension von Drobisch) vergeblich gegen eine philosophische Richtung polemisirt, die er verachtet und die ihn durch ihr Schweigen zur

Verborgenheit verdammt, sondern der Inhalt ihrer Lehren machte mir's deutlich, daß in einer Darstellung der deutschen Speculation seit Kant, sie beide nothwendig zusammengestellt werden müßten. Bei dieser Ueberzeugung konnte es nur eine freudige Ueberraschung für mich seyn, daß J. H. Fichte im ersten Bande seines Systems der Ethik wirklich, nachdem er von Herbart gesprochen, zu Schopenhauer übergeht, als zu dem, dessen Betrachtung hier postulirt sey. Freilich muß ich gestehen, als ich jene Abschnitte durchgelesen hatte, da war von der freudigen Ueberraschung nur die Ueberraschung übrig geblieben, und ich fürchte sehr, dieses erste Mal, wo ein „Philosophie-Professor“ von Schopenhauer Notiz nimmt, wird nicht dazu dienen, ihn von dem Vorurtheil zu heilen, das er gegen uns hat und fortwährend ausspricht. Denn, um es gerade heraus zu sagen: Es findet zwischen der Ethik Herbarts und Schopenhauers so wenig eine „Verwandtschaft“ Statt, Schopenhauer kann so wenig Herbart als seinen „Gewährsmann“ anführen, sie werden beide so wenig „von verschiedenen Seiten her demselben Resultate zugeführt“, daß vielmehr in der Ethik, ganz ebenso wie in allem Uebrigen, Herbart und Schopenhauer den allerentschiedensten Gegensatz darbieten, der vielleicht je dagewesen ist, einen Gegensatz, gegen den der von Chrysipp und Carneades als gar Nichts verschwindet.

Freilich, wer mit den Waffen des Scherzes gegen meine Behauptung streiten wollte, könnte sagen, daß ja Herbart und Schopenhauer in ganz wörtlicher Uebereinstimmung behaupteten, die nachkantische Philosophie sey eine Verirrung, und einen wesentlichen Fortschritt habe die Philosophie erst durch sie gemacht, allein das wäre doch nur eine Uebereinstimmung wie jene, die der Kaiser Carl sehr gut characterisirt, wenn er sagt: „Was mein Bruder Franz will, das will ich auch, nämlich Mailand“, und ernstlich hat man dies noch nie eine Gleichheit der Gesinnung oder der Ansichten genannt. Dagegen aber tritt für die ernsthafte Betrachtung in allen Beziehungen der diametrale Gegensatz zwischen unsern beiden Philosophen hervor. Schon in der Art

des Philosophirens: bei Herbart ein Zerlegen der Begriffe, bei welchem jeder Sprung vermieden wird, ein Philosophiren, dem man es anfühlt, wie wohl dem Meister wird, wenn er auf das mathematische Gebiet kommt und dem Schüler triumphirend zuruft: Rechnen muß der Philosoph können! Wie anders Alles bei Schopenhauer! Nichts geht ihm über das in genialer Intuition gefundene „apperçu", nur das Genie philosophirt nach ihm, und unter die Merkzeichen des Genies nimmt er auf, daß ihm die Mathematik zuwider sey; dem kalten Philosophiren Herbart's gegenüber muß das Schopenhauer's durchaus leidenschaftlich genannt werden. —

Doch aber wäre es denkbar, daß trotz der verschiedenen Weise der Forschung, doch das Erforschte und Gefundene eine Uebereinstimmung darböte. Schon ein ganz flüchtiger Blick aber auf die Haupttheile der Philosophie zeigt, daß sich's hinsichtlich des Inhalts beider Systeme gerade so verhält wie mit der Methode. Betrachtet man hier nämlich zuerst die theoretische Philosophie, so ist die Grundlage der Herbart'schen Metaphysik offenbar darin enthalten, daß das Seyende Vieles ist, daß jedes Seyende eine unvergängliche Monade, daß es ein eigentliches Werden nicht giebt, sondern nur die Relationen zwischen den einfachen Wesen sich verändern. Dagegen ist Schopenhauer von einem wahren Haß gegen alle Vielheit und Individualität beseelt; wirkliche Realität hat nur das unendliche Eine, an dem alles Einzelne zu Grunde geht, um die Schuld des Einzeldaseyns abzubüßen, und dieses Eine ist kein todtes Seyn, sondern es ist Wille (d. h. Leben). Während Jenem die Form des Unterschiedenseyns, der Raum, selbst Realität ist, wird von Diesem sogar die Realität des Raumerfüllenden geleugnet, und der Behauptung Herbarts: die Philosophie müsse Realismus, sie müsse (qualitativer) Atomismus seyn, steht die Schopenhauer'sche gegenüber, daß der Realismus, dieses Product der jüdischen und christlichen Religion, den ursprünglichen (indischen) Idealismus verdrängt habe, mit dem der Kantische so übereinstimme, daß die erste Auflage der Kritik der reinen Vernunft von einem indi-

schen Priester leicht könnte als ein Andachtsbuch gelesen werden, und daß Spinoza hinsichtlich der Richtigkeit der einzelnen Dinge vollkommen im Rechte sey. — Gerade derselbe Gegensatz zeigt sich in der Ethik. Nach Herbart giebt es eigentlich kein Wollen, sondern nur ein Steigen und Fallen der Vorstellungen, nach Schopenhauer hat Nichts Realität als der Wille, der das eigentliche Ding an sich ist. Nach Herbart wird der Character gemacht und die Erziehung ist durchaus nicht nur als Entwickelung desselben zu nehmen, nach Schopenhauer ändern alle die Mittel, welche Herbart angiebt, höchstens die Handlungsweise, während der Character absolut unveränderlich ist; nach Herbart ist die Lehre vom intelligiblen Character eine Chimäre, die vom radicalen Bösen empörend; nach Schopenhauer ist die erstere Mittelpunkt der ganzen Ethik, und die Lehre von der Erbsünde vielleicht das einzige Wahre an der christlichen Lehre. Nach Herbart werden im Staate alle praktischen Ideen verwirklicht, und das Fortschreiten des Menschengeschlechts ist eine Hoffnung, ohne die es kein freudiges Wirken gäbe, dagegen nennt Schopenhauer das Erstere „Flausen", und im Gegensatz gegen das Letztere detestirt er allen Optimismus, nennt sich einen Pessimisten und die Welt die schlechteste, die es geben kann. — Wenn ich nun endlich ganz dasselbe, was ich hinsichtlich ihrer Metaphysik und Ethik behauptete, auch auf ihre Stellung zur Religion ausdehne, so muß ich freilich des Widerspruchs aller derer gewärtig seyn, welche von Ansichten, die sich negativ zur Religion stellen, sogleich behaupten: also fielen sie zusammen. Dieses „Also", das mir von jeher so vorgekommen ist, wie wenn ein Kind sagen wollte: zwischen Aepfeln und Kartoffeln sey kein Unterschied, weil beide keine Ananas sind, wird mich nicht schrecken dürfen. Obgleich weder die Herbart'sche noch die Schopenhauer'sche Lehre Platz hat für einen Gott, so sind sie doch sich diametral entgegengesetzt, weil es entgegengesetzte Gründe sind, die jenes zur Folge haben. Was zuerst die Behauptung selbst betrifft, so wird Schopenhauer gegen dieselbe Nichts einwenden, da er es zu oft ausgesprochen hat, die wahre Philo-

sophie sey „theoretischer Atheismus"; anders verhält sich's mit den Anhängern Herbarts, die es als eine Verläumdung anzusehen pflegen, wenn man das System ihres Meisters so nennt. Allein so lange das religiöse Bewußtseyn, das über das Wort Gott als seinem Gebiete angehörig allein zu entscheiden hat, unter Gott den Urheber alles Seyenden versteht, wird ein System, wenn es auch hundert Mal behauptet dieser Begriff habe keine praktische Bedeutung, hänge nicht mit dem der sittlichen Vollkommenheit zusammen u. s. w., sich gefallen lassen müssen, daß man ihm sagt: nur eine Einheit dieser beiden Begriffe heißt seit Jahrtausenden Gott, ein System aber, das jene Einheit und das Hervorgebrachtseyn des Seyenden leugnet, leugnet eben darum Gott. Es bleibt also dabei, Schopenhauers und Herbarts Lehre haben keinen Platz für eine Gottheit. Aber dies hat bei Beiden ganz entgegengesetzte Gründe. Bei Herbart folgt es aus seinem Atomismus, der seit Demokrit und Epikur stets dahin geführt hat, weil er dazu führen mußte, zu leugnen was über die Atome und ihre Verhältnisse hinausreicht. Umgekehrt verhält sich's bei Schopenhauer. Er erklärt sich ausdrücklich in der Lehre des ἓν καὶ πᾶν mit Spinoza einverstanden; daß aber das seyende All nicht mit dem religiösen Namen Gott bezeichnet werden darf, das sieht er sehr gut ein, nnd darum tadelt er Spinoza, wenn er sich, und beschwert sich, wenn man ihn (Schopenhauer) Pantheist genannt hat. Im Worte Pantheismus sey noch zu viel Theismus enthalten. Drückt man sich darum ganz exact aus, so wird man sagen müssen: der Atheismus Beider ist sich diametral entgegengesetzt, bei dem Einen ist er eine Folge seines Individualismus, bei dem Andern dagegen seines Substanzialismus. Oder aber schließt man sich trotz jener (ganz richtigen) Bemerkung Schopenhauers dem gewöhnlichen Sprachgebrauch an, so wird man sagen müssen: weder das Herbart'sche System noch das Schopenhauer'sche entspricht den Anforderungen des religiösen Bewußtseyns, jenes nicht wegen seines Atheismus, dieses nicht weil es pantheistisch ist. Oder endlich, um Schopenhauer auch den letzten Grund zu

einer Recrimination zu nehmen, könnte man anstatt des Wortes Pantheismus das Wort brauchen, welches bereits F. H. Jacobi, später Hegel, für Spinoza's Lehre vorschlug, und (indem man unter Kosmos den Complex der realen Einzelwesen versteht) Herbarts Lehre als Atheismus, Schopenhauers als Akosmismus bezeichnen. Für uns ist nicht die Bezeichnung, wohl aber dies wichtig, daß also auch hier die Uebereinstimmung nur scheinbar ist. —

Außer der verschiedenen Art des Philosophirens, außer den mit einander streitenden Lehren Beider, kann noch drittens darauf aufmerksam gemacht werden, wie Beide in ganz entgegengesetzter Weise sich zu anders Denkenden stellen. Von den Philosophen der neuern Zeit ist Keiner, der mit Herbart so viele Berührungspunkte darböte, wie Leibniz. (Hält er es doch einmal für nöthig, sich wegen seiner scheinbaren Vorliebe zu entschuldigen). Sehr begreiflich, denn Leibniz war Monadolog; dagegen wird kaum Einer so verächtlich von ihm behandelt, wie Spinoza, der Anhänger des ἓν καὶ πᾶν. Gerade dieses Punktes halber findet Spinoza Gnade vor Schopenhauers Augen, der dagegen behauptet, Leibniz sey nur Mathematiker, durchaus aber nicht Philosoph gewesen. Herbart und Schopenhauer loben öfters Locke, aber Jener immer als den Vorläufer Hume's, Dieser als den Berkeley's. Noch deutlicher wird dieser Gegensatz durch den Umstand, daß zwei Philosophen von Beiden als ihre eigentlichen Lehrer und Meister anerkannt und mehr gelobt werden, als es das sonst so negative Verfahren Beider erwarten läßt. Es sind dies unter den Alten Plato als Gründer der Ideenlehre, unter den Neuern Kant, als Urheber des Kriticismus. Aber bei Beiden hebt Jeder Entgegengesetztes hervor. Für Herbart ist dies an den Platonischen Ideen das Wichtigste, daß jede eine andere Qualität angiebt, für Schopenhauer, daß sie Allgemeinbegriff ist und daß daher die Ideenlehre die trügerische Scheinexistenz der einzelnen Dinge behauptet. Ebenso kann man hinsichtlich Kant's ganz sicher seyn, daß was Herbart an ihm lobt, Schopenhauer verwirft, was Dieser verherrlicht und preist,

Jener belächelt. Für Herbart sind die Lehren von Raum und Zeit, von der Subjectivität der Kategorien und von dem intelligiblen Character Schwachheiten Kant's, — gerade diese drei Punkte nennt Schopenhauer fast übermenschliche Entdeckungen. Wenn dagegen Herbart Kant deshalb lobt, daß er theoretische und praktische Vernunft unterschieden habe, daß er durch den Begriff der (vielen) Dinge an sich auf ein jenseits der Erscheinungen liegendes Seyn hingewiesen habe, so behauptet dagegen Schopenhauer, eine solche Zweiheit in der Vernunft sey ein Unsinn, und lobt es an Kant, daß er durch den praktischen Character, den er dem (einen) Dinge an sich zuschrieb, auf die richtige Ansicht hingewiesen habe, nach welcher das Ansich der Dinge der (eine) Wille ist. So hebt also Jeder an Kant die Seite hervor, die der Andre fallen läßt, und umgekehrt. Endlich aber selbst dort, wo man eine völlige Uebereinstimmung erwarten sollte, in der, durch ihre ganze schriftstellerische Thätigkeit hindurchgehenden Polemik gegen die Nachfolger Kant's, ist es immer wieder derselbe diametrale Gegensatz, der sich uns offenbart. Bei beiden ist die Polemik negativ, feindselig, aber bei Herbart hat sie einen realistisch-objectiven Character und wird daher kritisch, während Schopenhauer seinem idealistischen Subjectivismus gemäß gereizt und oft grob wird. Auch in der Gradation des Hasses gegen die drei, welche sie anfeinden, gegen Fichte, Schelling, Hegel, zeigt sich das alte Verhältniß. Von allen dreien ist Herbarten am Liebsten der (antipantheistische) Fichte in seinen früheren Schriften; am Wegwerfendsten spricht er von Schelling dem Pantheisten; daß er sich hinsichtlich Hegel's mäßigt, hat seinen (vielleicht ihm selbst unbewußten) Grund mit darin, daß dieser das Fichte'sche Element mehr gelten läßt, als es im Identitätssystem geschah. Ganz umgekehrt verhält sich's bei Schopenhauer. Schellings ἓν καὶ πᾶν bringt ihn einmal sogar so weit, daß er ihn lobt. Dagegen ist ihm Fichte nur ein „Windbeutel", Hegel ein „frecher Unsinnschmierer", ein „Pinsel unsrer Zeit", sein System die „Altenweiber- und Rockenphilosophie eines sublimen, hypertranscendenten, aerobatischen und bodenlos tiefen

Philosophen" u. s. w. Daß, wenn Herbart und Schopenhauer aufeinander Rücksicht nehmen sollten, Jeder in dem Andern einen Antagonisten sehen und ihn daher zu den gemeinschaftlichen Gegnern stellen wird, ist natürlich. Und da bekanntlich Extreme sich am Besten verstehen, auch wo sie sich gar nicht berühren, so muß man es erklärlich finden, daß Herbart in seiner Recension eines Schopenhauer'schen Werkes den Autor ganz zu Fichte und Schelling stellt, und ihm das Lob giebt, er sey klarer als Beide. Schopenhauer seinerseits erwähnt Herbart nur wenige Mal als ein Exemplar der ihm so verhaßten „Philosophie-Professoren", und stellt ihn beide Mal mit Schleiermacher und Hegel zusammen. Hätte er ihn gründlich studirt, so wäre vielleicht von ihm ein Urtheil über Herbart gefällt worden, das jenem ähnlich klang. Er hätte vielleicht gesagt: „Ist's Unsinn gleich, so hat es doch Methode." Uebrigens ist es ihm gewiß nicht zu verdenken, wenn er mit einer Recension, wie die eben erwähnte, nicht zufrieden war, da sie ihm einen Standpunkt zuwies, den er als „Afterphilosophie" stets bekämpft hatte. Herbart hätte sich ebensowenig gefreut, wenn man ihn als Repräsentanten der Richtung genannt hätte, die er als „Modephilosophie" so gründlich haßte.

Nach dem, was bisher entwickelt ist, könnte es am Ende seltsam erscheinen, daß am Anfange dieses Aufsatzes die Zusammengehörigkeit dieser beiden Philosophen behauptet wurde. Sie gründet sich darauf, daß beide Systeme, was mit dem diametralen Gegensatz nicht streitet, sondern conditio sine qua non desselben ist, auf Einem Niveau stehen, d. h. in der Entwickelung der deutschen Speculation zusammen eine Stufe bilden. Auf diese hinzuweisen ist um so mehr an der Zeit, als es öfter ausgesprochen worden ist, daß diese beiden Systeme in eine continuirliche Entwicklungsreihe nicht hineinpaßten, woraus denn Einige zum Nachtheil jener Systeme auf ihre Unbedeutendheit, Andere wieder, die ihre Bedeutung anerkannten, auf die Unmöglichkeit geschlossen haben, die Entwicklungsreihe der philosophischen Systeme als ein Continuum darzustellen, oder, wie

man es genannt hat, zu construiren. Fragt man nun, an welche Stelle in dieser Reihe Herbart und Schopenhauer hingehören, so geben sie selbst uns eine vernehmliche und im Wesentlichen richtige Antwort. Bekanntlich hat Herbart sich einen Kantianer, aber wohlbemerkt einen Kantianer des Jahres 1828, genannt, und als seine Bestimmung den Kampf mit der Modephilosophie angegeben. Ebenso bekämpft Schopenhauer die Afterphilosophie vermöge einer Lehre, die er die richtige Consequenz der Kantischen nennt. Wir adoptiren, die Scheltworte abgerechnet, Beides und setzen daher die Bedeutung beider Lehren darein, daß im Gegensatz gegen die Wissenschaftslehre und das Identitätssystem, Herbart und Schopenhauer den Kantianismus in einer eigenthümlichen Weise fortgebildet haben. Wenn dann weiter Herbart uns sagt: er sey ein Kantianer ohne die transscendentale Aesthetik und die Kategorienlehre, und Schopenhauer uns versichert, daß die Vielheit der Dinge an sich aus Gedankenlosigkeit und die Widerlegung des Idealismus aus Menschenfurcht in die Kritik der reinen Vernunft Eingang gefunden habe, und daher auszumerzen sey, so werden Beide kaum Etwas dagegen einwenden können, wenn wir jene eigenthümliche Fortbildung näher so bestimmen, daß der Eine die eine, der Andere die andere Seite der Kantischen Philosophie besonders cultivirt und weiter entwickelt habe. Zu so einseitiger Weiterbildung aber konnten, ja mußten Beide kommen, wenn sie erkannten oder auch nur ahndeten, daß jene beiden ihnen verhaßten Systeme sich allerdings auf Kantische Behauptungen berufen konnten. So ließ Jeder aus der Kantischen Lehre das weg, woraus das sich entwickelt hatte, was ihm an jenen Systemen besonders anstößig war. Aergerte sich aber Jeder von ihnen gerade an dem, was für den Andern noch das Erträglichste war, so versteht sich's ganz von selbst, daß was der Eine an Kant verwarf, der Andere festgehalten wissen wollte, und umgekehrt. Das was hier in abstracto ausgesprochen wurde, ist jetzt in concreto nachzuweisen und zu zeigen, wie der Herbartianismus und die Schopenhauer'sche Lehre in dem Kantianismus wurzeln.

Was nun zuerst Herbart betrifft, so stieß diesen an dem, sonst hochverehrten Lehrer Fichte der Idealismus ab. Dieser war hervorgetreten, indem die Dinge-an-sich des Kantischen transscendentalen Idealismus weggeworfen wurden; man wurde sie aber los, indem man dem Kantischen Winke folgte, daß die Dinge an sich ein Bedürfniß der Vernunft, die Vernunft aber eigentlich nur das Vermögen der Aufgaben sey. Indem die Vernunft von Fichte als nur praktisch genommen ward, waren die Dinge an sich „was wir aus ihnen machen sollen", d. h. Aufgaben. Principiis obsta, hieß es also hier für den Realisten. Es mußten die Dinge an sich nicht als (Vernunft-) Ideen, sondern als (Verstandes-) Begriffe, die ein Seyn ausdrücken, festgehalten, und demgemäß das theoretische und praktische Verhalten streng von einander gesondert werden. Beides that im realistischen Interesse Herbart. Dieses selbe Interesse führte aber noch weiter. Die dem Realisten anstößige Lehre Fichte's, daß das Ich die Welt setze, war sie zu vermeiden, wenn man Kant zugab, daß die Kategorien die dem Verstande immanenten Gesetze des Urtheilens sind, und daß durch die Kategorien aus der Sinnenwelt (oder besser aus den Anschauungen) die Natur wird, der daher der Verstand die Gesetze giebt? War weiter diese Behauptung zu umgehen, wenn zugegeben war, daß die Sinnlichkeit durch die ihr immanenten Formen des Zusammenordnens die Anschauungen (aus Empfindungen) macht? Abermals hieß es daher principiis obsta; der Realist mußte zum Leugner der Kantischen Theorie von Zeit, Raum und Kategorien, diesem Pfeiler des Idealismus, werden, und kam zu einem Realismus, in dem, weit davon entfernt die Welt aus dem Ich abzuleiten, vielmehr das Ich in Hume'scher Weise zu einem Gewebe von Vorstellungen gemacht, d. h. eigentlich geleugnet wurde. Ein gegen die Wissenschaftslehre gerichteter, gleichfalls bis zur Leugnung der Substanzialität des Ichs gehender Realismus war unter der Zeit auch von Schelling aufgestellt worden. Von diesem aber scheuchte Herbart's atomistischen Sinn der Pantheismus zurück, den er schon als Student in Schelling's

ersten Schriften herannahen fühlte. Die Substanzialität der Einzelwesen mußte um jeden Preis gerettet werden. Dann aber freilich mußten auch die Quellen verstopft werden, aus denen der Strom des Pantheismus hervorquoll, und deren fanden sich bei Kant sehr viele. Daher sogleich die negative Stellung gegen die ganze Kritik der Urtheilskraft, die als eine algebraische Formel des ganzen Identitätssystems angesehn werden kann. Daher aber auch dieselbe Strenge gegen gewisse Untersuchungen in den Kritiken der reinen und praktischen Vernunft, die eben dahin führten. Der ganze Unterschied zwischen dem homo noumenon und phaenomenon, mochte er nun theoretisch als reines und empirisches Bewußtseyn, mochte er praktisch als intelligibler und empirischer Character gefaßt werden, führte nothwendig zu einem Verschwinden des Individuums in der Gattung, wie es in der Kantischen Lehre vom Sündenfall, der Erbsünde, der Christologie hervortritt, und wie es in unsern Tagen, in oft wörtlicher Uebereinstimmung mit Kant, von modernen Pantheisten geltend gemacht worden ist. Wollte man dem Pantheismus entgehen, so mußte die Kantische Lehre von allen jenen Keimen desselben gereinigt werden, und eine solche Reinigung der Kantischen Lehre versuchte eben Herbart. Es blieben immer noch genug Punkte übrig, die ihn dahin brachten, sich ganz ehrlich als Verehrer Kant's zu bezeichnen, es blieb die Trennung der theoretischen und praktischen Vernunft, es blieben die Dinge an sich, es blieb der Unterschied des Seyns und des Seyenden bei der Widerlegung des ontologischen Arguments, es blieb die Psychologie als Theil der Naturwissenschaft, die, wenn sie dies war, nach Kant's eignem berühmten Ausspruch zur mathematischen Behandlung auffordern mußte, — kurz es blieb so Vieles, daß man durchaus nicht berechtigt ist, die Continuität der Herbartischen Lehre mit andern Systemen a parte ante zu leugnen. —

Gehen wir nun zweitens zu Schopenhauer über, so ist es für dessen Entwicklung gewiß nicht ohne Bedeutung geblieben, daß gerade der Mann den Jüngling ermahnte, nur Plato und Kant zu studiren, der so früh darauf aufmerksam gemacht hatte,

daß Kant inconsequent sey, sobald er den Idealismus verlasse, Aenesidem-Schulze. Der Idealismus Schopenhauers, den er aus der Kritik der reinen Vernunft schöpfte, die von ihm richtiger aufgefaßt wurde, als von den Meisten, ward genährt durch seine Untersuchungen über das Sehen, die seit Berkeley noch immer idealistische Ansichten nahe gelegt haben, und entfernte ihn von dem realistischen Identitätssystem, das ihm ganz unphilosophisch erscheinen mußte. Eben darum aber rügte er auch unbarmherzig, in seiner Beurtheilung des Kantischen Systems, an der Kritik der reinen Vernunft Alles, worauf sich der Realismus berufen konnte, so vor Allem die Dinge an sich, so die Kategorie, welche im Identitätssystem eine so wichtige Rolle spielte, die Wechselwirkung u. s. w., und erhob vor Allem was zum Idealismus führen mußte, d. h. die oben erwähnten, von Herbart verworfenen Punkte. Bei dieser Tendenz, könnte man sagen, mußte er zu Fichte übergehen, und in der That hoffte er eine Zeit lang in Fichte einen großen Philosophen zu finden; aber abgesehn davon, daß, als er ihn hörte, Fichte selbst den Standpunkt der Wissenschaftslehre aufgegeben hatte und mehr in mystisch-oratorischen Vorträgen hinriß als überzeugte, abgesehn davon verhinderte etwas Anderes, daß Schopenhauer in der Wissenschaftslehre hätte Befriedigung finden können. Es war die Begeisterung für das ἓν καὶ πᾶν, welche durch Studien indischer Weisheit erweckt oder genährt, ihn von einem System entfernen mußte, welches das stolze vereinsamte Ich dem ganzen Universum entgegenstellte. Höchst eigenthümlich wird nun von Schopenhauer seine Lehre vom ἓν καὶ πᾶν an die Resultate der Kantischen Lehre angeknüpft. Einmal an die transscendentale Aesthetik, indem die Subjectivität von Zeit und Raum auch alle Substanzialität des Einzelwesens unmöglich mache, da ja Vielheit und Individualität auf Zeitlichkeit und Räumlichkeit, d. h. auf bloße Relationen hinauslaufe. Viel eigenthümlicher aber, wie Schopenhauer das auch selbst bemerkt, ist die Art, wie es zweitens an die Resultate der transscendentalen Analytik anknüpft. Hätte Kant nur gezeigt, daß die Welt nur aus gesetzmäßig ge-

ordneten Vorstellungen besteht, so wäre sie ihm (wie Leibniz) von einem gesetzmäßig geordneten Traum nicht unterschieden; nun aber lehrt Kant, daß von den Erscheinungen das Ansich zu unterscheiden ist, und es war nach S. ein richtiger Tact, wenn ihm bei dem Ansich immer Willensbestimmungen einfallen, denn wenn wir unser Bewußtseyn genauer untersuchen, so finden wir darin einmal, daß wir von unserem räumlich-zeitlichen Seyn, d. h. unserer Erscheinung wissen, dann aber auch, daß ein den Gesetzen der Erscheinung nicht unterworfenes, also Ansich, in uns enthalten ist, dies ist unser Wollen. Wie wir darum unsere Erscheinung als einen Theil der Gesammterscheinung (Welt als Vorstellung) ansehen, ebenso müssen wir unser Ansich als einen Theil des Ansich der Welt (der Welt als Wille) ansehn, so daß eigentliche Realität nur der Eine allgemeine Wille hat, der in der Pflanze Trieb zum Wachsen, im Thiere Bewegungstrieb ist, endlich aber ein Organ hervorbringt, das Gehirn, in dem die Vorstellung der Welt aufgeht, so daß also das ganze System eigentlich zwei Uebergänge vom Idealismus zum Realismus zeigt, indem man idealistisch anfängt, in der Welt, unsern Leib mit einbegriffen, nur Vorstellungen hat, endlich aber am Schluß findet, daß das Selbstbewußtseyn neben sich als Erscheinung auch sich als Nichterscheinung (Wille) erfaßt, damit aber auch in einer Welt sich findet, die eine Stufenfolge von Willensobjectivationen zeigt, in deren höchster, dem Gehirn, die Welt als Vorstellung aufgeht. Da aber das eigentlich Constante nur die Stufen, Ideen, Gattungen sind, so ist auch die höchste ethische Forderung das sich Hingeben an sie, und es ist Egoismus sich zu leben und sich unsterblich zu wünschen. (Herbart hat die Unsterblichkeit des Individuums natürlich stets behaupten müssen, da kein einfaches Wesen aufhört, also auch nicht die Seele.) Die letzten Sätze, welche angeführt wurden, zeigen zu viele Verwandtschaft mit den Lehren des Identitätssystems, als daß Schopenhauer dies nicht selbst hätte fühlen sollen. Während er sie entwickelt, spricht er auch milder von jenem System. Dann aber ist es immer wieder der mangelnde Idealismus, wel-

cher ihn dahin bringt, jenes System als ganz gewöhnlichen Dogmatismus zu behandeln. Viel strenger dagegen urtheilt er über die Wissenschaftslehre, deren Unternehmen aus dem Ich Alles abzuleiten höchstens dann zulässig wäre, wenn die Welt nur Vorstellung wäre, aber auch wenn diese Voraussetzung gemacht wird, verunglückt ist.

Sollen wir jetzt in eine kurze Formel bringen, wie Herbart und wie Schopenhauer sich zu den Kantischen und Nachkantischen Leistungen stellen, so werden wir sagen müssen: Herbart, der realistische Atomist, tadelt an Kant und an der Wissenschaftslehre die Keime und die Ausbildung des Idealismus, an Kant und dem Identitätssystem die Anfänge und die Vollendung des Pantheismus, dagegen hält er Alles fest, worin Kant ein Bollwerk gegen Beide werden kann. Umgekehrt der idealistische Anhänger des ἓν καὶ πᾶν. Der Pantheismus des Identitätssystems stößt ihn nicht ab (denn am Pantheismus mißfällt ihm bloß der Name), wohl aber der Mangel an Idealismus; dagegen der theoretische Egoismus der Wissenschaftslehre grenzt ihm an Tollheit; der Idealismus der letztern könnte ihn versöhnen, wenn nicht das Leugnen jedes Ansich der Welt auch unmöglich machte, die Welt als Objectivation Eines Willens zu sehen, und einem Individualismus zuführte, der sogar die verhaßte Unsterblichkeit festhalten will. Wo Kant Idealist ist, oder wo er das Einzelwesen gegen die Gattung herabsetzt, da gilt er als erster philosophischer Heros; wo er gegen den Idealismus, wo er für Freiheit und Unsterblichkeit des Einzelnen spricht, da zählt er kaum als Philosoph mit. —

Beiden Philosophen wird man also wohl zugestehen müssen, daß sie nicht so isolirt dastehn, wie Viele uns wollen glauben machen, ja daß Jeder die Punkte in der Kantischen Lehre, welche gegen die von ihm angefochtenen Lehren sprechen, gründlicher erörtert hat als vielleicht diese selbst. Es sey mir zum Schluß erlaubt, Einiges anzuführen, was dazu dienen mag, meine Ansicht über die Stellung dieser beiden Philosophen plausibel zu machen. Wenn bei der Richtigkeit meiner Annahme

das Schicksal, welches diese beiden Systeme gehabt haben, ganz erklärlich würde, so denke ich, das müßte für die Annahme sprechen. (Gilt doch, wenn die Richtigkeit des Binomialsatzes nach der Kästner'schen Methode dargethan wird, dies vielen Mathematikern als ein strenger Beweis.) Gesetzt nun den Fall, es stünden zwei Systeme einander gegenüber, deren Einseitigkeit und Unhaltbarkeit allgemein gefühlt wird, und es träten nun gleichzeitig Versuche hervor, die ihre Unhaltbarkeit nachwiesen, dann aber auch solche, welche über ihre Einseitigkeit hinausgingen und dieselbe verbesserten, so ist es begreiflich, daß vor diesen letztern die erstern zurücktreten müssen, weil das Verbessern das Tadeln mit enthält, aber auch noch mehr. So aber war es, als Herbart und Schopenhauer gegen die Wissenschaftslehre und das Identitätssystem auftraten. Gleichzeitig mit ihnen traten eine Menge von Versuchen auf, unter welchen ich nur auf die von Solger, v. Berger, Steffens, auf die veränderte Schelling'sche Lehre und Hegel aufmerksam machen will, die, so sehr sie von einander abweichen mögen, alle dies gemein haben, daß sie die Starrheit der pantheistischen Identitätslehre durch hineingetragene Subjectivität und Geltendmachen der Individualität mildern wollen. Vor ihnen kommen Herbart und Schopenhauer nicht zu Worte. Sollte aber eine Zeit kommen, wo diese Vermittelungsversuche selbst das Vertrauen, das man in sie gesetzt, verscherzten — oder unschuldig verlören, gleichviel — so wird man sich daran erinnern, welche noch vor der (jetzt für unzureichend gehaltenen) Verschmelzung gegen die beiden zu Verschmelzenden sprechen. So ist es mit Herbart gegangen. Die Lorbeeren seiner Schule haben erst an Hegels Grabe zu grünen angefangen. So scheint es jetzt mit Schopenhauer gehen zu wollen; manche Stimmen erheben sich zu seinen Gunsten, darunter solche, die ihre erste philosophische Anregung von Systemen erhielten, in denen die von Schopenhauer angefeindeten Lehren verschmolzen waren. Nach aller Analogie zu schließen, werden sich diese Stimmen bald mehren; zuerst wird man nur im Negativen sich an ihn anschließen, ihm Waffen abborgen, um die

Hegel'sche Philosophie (deren längst erfolgter Tod uns in so vielen Büchern angekündigt wird, die bestimmt sind, sie noch einmal zu tödten) — um diese zu bekämpfen. Dann werden zu denen, die schon jetzt sagen, Hegel müsse mit Fries, oder er müsse mit Schleiermacher, oder er müsse mit Herbart ergänzt werden, auch Solche kommen, die Hegel und Schopenhauer als zu vermittelnde Einseitigkeiten darstellen, — bis dann endlich die Nachwelt entscheiden wird, ob diese Lehren wirklich zur Förderung der Philosophie beigetragen haben, oder ob sie von den Systemen, über welche sie vernachlässigt wurden, auch wirklich überholt wurden. Ohne daß man sich anmaßt, dieses Urtheil zu anticipiren, wird man Eines schon jetzt hinsichtlich der beiden Systeme anerkennen müssen: der Atlas, welcher die Weltkugel deutscher Speculation trägt, ist und bleibt Kant. An seinen Werken wird sich stets von Neuem orientiren müssen, wer erkennen will, welche Probleme noch zu lösen, welche Forderungen noch zu erfüllen sind. Wer uns Kant genauer kennen lehrt, der fördert darum jedenfalls das philosophische Studium. Und hierin dankt man Herbart sehr viel, dankt man Schopenhauer noch viel mehr. Hätte der Letztere auch nur veranlaßt, daß die Herausgeber von Kant's Werken die erste Auflage der Kritik der reinen Vernunft abdrucken ließen, so wäre dies schon viel. Jetzt aber kommt dazu seine gründliche Kritik, jetzt kommt dazu der schlagende Nachweis, den er gegeben, daß von gewissen Kantischen Sätzen nothwendig zum Idealismus fortgegangen werden müsse u. s. w.; wer Kant nicht gelesen hat, oder auch wer ihn nur gelesen hat, den wird sowol Schopenhauer als Herbart an die Kritik der reinen Vernunft weisen, und an ein wirkliches Studium derselben. Freilich wird er bei diesem Studium die Erfahrung machen, daß noch weiter zurückgegangen werden muß — den möchte ich sehn, der die transscendentale Dialektik versteht, wenn er nicht die Wolff'sche Metaphysik ganz präsent hat —, und er wird unversehens aus metaphysischen Untersuchungen in solche hineingerathen, welche die Geschichte der Philosophie betreffen. Lasse er sich's nicht reuen; obgleich es sein

Bedenkliches hat, daß heut zu Tage, wo überhaupt noch Interesse für Philosophie Statt findet, es sich fast nur als Interesse an ihrer Geschichte zeigt, so scheint es doch, als wenn gerade diese Disciplin das Mittel werden solle, vermöge dessen man sich wieder gewöhnen wird, zu philosophiren.

Ein Wort über die „Zukunft" der Philosophie.

Als Nachschrift zum vorigen Aufsatze.

Von J. H. Fichte.

Der hochgeehrte Verfasser vorstehender Abhandlung gestattete dem Unterzeichneten unaufgefordert auf die freundlichste Weise, die Mittheilung derselben in gegenwärtiger Zeitschrift mit einem Epiloge zu begleiten. Ich benutze diese Erlaubniß zu zwei Bemerkungen.

Die erste betrifft mich selbst. Ich finde, was der Verf. über meine Darstellung des Verhältnisses zwischen Herbart und Schopenhauer aus meiner „Ethik" (Bd. I.) anführt, nicht vollständig und darum auch nicht durchaus richtig angegeben. Nicht einfallen konnte mir zu behaupten, daß überhaupt beide Systeme „von verschiedenen Seiten her demselben Resultate zugeführt würden", daß kein „entschiedenster Gegensatz zwischen ihnen bestehe"; — sondern die obige Aeußerung bezog sich lediglich auf die „Verwandtschaft" ihrer Ansichten über die specifische Natur des Ethischen, was in einer „Geschichte der Ethik" beide Denker natürlich zusammengesellen mußte, trotz der sonstigen Heterogenität ihrer Ansichten. Bekanntlich bezeichnet Schopenhauer das „Mitleid" als die Quelle alles eigentlich Sittlichen (vgl. meine „Ethik" I. S. 405 ff.). Dasselbe versteht Herbart unter der „Idee des Wohlwollens" (ebendas. S. 364. 375.), welcher Begriff jedoch offenbar schärfer und reiner, als der weit engere des „Mitleids", das Eigenthümliche des ethischen Triebes bezeichnet.

Schopenhauer bemüht sich ferner beistimmende Autoritäten für seine Lehre, besonders unter den Englischen Moralphilosophen, aufzufinden. Hierüber bemerke ich, daß ihm Herbart ein näherer „Gewährsmann" gewesen wäre; während ich beiden Denkern das Verdienst zugestehe, der Kantischen, überwiegend formellen Moral gegenüber (vgl. „Ethik", S. 465.) auf den specifischen Inhalt des sittlichen Grundgefühls hingewiesen zu haben, wobei jedoch Herbarten der Vorzug der erschöpfenden Klarheit und Vollständigkeit zukomme, indem er die Idee des Wohlwollens nicht als die einzige von ethischer Bedeutung fasse, wie Schopenhauer sein „Mitleid", sondern sie mit den andern ethischen „Musterbegriffen" in Verbindung und innern Zusammenhang bringe. Dies Alles glaube ich nun nicht unrichtig in den Worten zusammengefaßt zu haben, mit welchen ich den Abschnitt über Schopenhauer eröffnete („Ethik" S. 394.):

„Es möge nicht befremden, wenn wir hier sogleich, wie im Anhange" (zu Herbart), „Schopenhauer's ethische Lehren anreihen. Wie originell er sich selber erscheinen mag und wie seitab er seine Stellung von allen geltenden Systemen gewählt hat: durch seine Begründung der Ethik tritt er zu Herbart in die genauste Verwandtschaft; und es kann nur durch Schopenhauer's gänzliches Nichtbeachten aller neuern Philosophie erklärt werden, daß er, indem er sich bemüht, Autoritäten für seine ethische Ansicht aufzufinden, nicht Herbart geradezu als einen Gewährsmann derselben bezeichnet. Dennoch zeigen beide im Uebrigen so bedeutende Verschiedenheiten, — Herbart hat den gemeinschaftlichen Gedanken klarer, richtiger und erschöpfender ausgeführt als Schopenhauer, während dieser ihm eine metaphysische Hypothese von bestreitbarem Werthe unterlegt, — daß sie durchaus unabhängig neben einander stehen. Darin liegt jedoch das Interessante und Belehrende dieses Verhältnisses, daß beide Denker von verschiedenen Seiten her demselben Resultate zugeführt worden sind, daß also, worin sie übereinstimmen, dadurch besonderes Gewicht erhält." —

Dies führt mich zur zweiten, ungleich wichtigern Bemer-

kung. Sehr fern nämlich bin ich davon zuzugeben, daß Schopenhauer's System, wie Erdmann sich ausdrückt, nach Herbart „gefordert" sey, daß es in irgend einem Sinne für ein nothwendiges oder wesentliches Complement zu demselben gehalten werden könne. Ich finde Schopenhauer's Lehre gar nicht „gefordert" von irgend einem Stadium der philosophischen Entwicklung aus: sie ist eine Leistung für sich, das Erzeugniß eines gewaltigen Talentes, welches jedoch, von einer tiefcomplicirten ethischen Verbildung ergriffen, die großen Anschauungen seines Scharf- und Tiefsinnes nicht rein auf sich wirken läßt zu unbefangenen Abwägungen, sondern willkürlich und sophistisch mit ihnen gebahrt, um eine vorhergefaßte Meinung ihnen zu extorquiren. Daher die Erscheinung, welche den Leser von schwächerer geistiger Selbstständigkeit bei dem Studium seiner Werke allerdings zu verwirren vermag, daß man im Einzelnen mit ihnen einverstanden seyn muß und im Ganzen auf das Tiefste erregt, angezogen und abgestoßen zugleich, sich empfindet, während doch auch der minder Kundige ahnet, daß hier ein πρῶτον ψεῦδος, ein Grundmißverständniß obwalte, welches alle jene einzelnen Wahrheiten, eben weil sie vereinzelte und einseitige bleiben, nicht in die Gesammtwahrheit eines letzten Resultates sich auflösen läßt. Daher ohne Zweifel rührt es auch, daß seine Lehre bisher zwar nicht unbeachtet, aber doch unbesprochen blieb: dies ist kein neidisches oder furchterfülltes Beiseiteschieben, wie er selber, als consequenter Pessimist, es sich auslegt, sondern die Schwierigkeit — nicht ihn zu widerlegen, sondern — gerecht gegen ihn zu seyn, die Stellen genau zu sondern, wo seine Wahrheit in die Abwege des Irrthums übergeht, — dies schwierige und zugleich höchst umständliche Geschäft mag die Geschichtsschreiber der neuern Philosophie abgehalten haben, sich jener Aufgabe zu unterziehen *). Herr Frauenstädt hat neulich uns Geschichts-

*) Die so eben in Fortlage's geistvollem und interessanten Werke: „Genetische Geschichte der neuern Philosophie seit Kant. 1852." wenigstens vorläufig ihre Erledigung erhalten hat. Fortlage giebt hier nicht nur einen Abriß seiner charakteristischen Lehren, sondern er weiß

schreibern dieser Art ganz ohne Grund den gleichen Vorwurf gemacht; was mich betrifft, so darf ich bezeugen, daß es jene Ursachen waren, die mich bei meinen frühern kritischen Arbeiten von einem so weitschichtigen und damals eigentlich kaum lohnenden Geschäfte abhielten, während ich schon sehr frühe, schon im Jahre 1819 in Berlin, wo Schopenhauer damals sich aufhielt und eine akademische Wirksamkeit sich zu gründen versuchte, mit ihm und seiner Philosophie so ausreichend mich bekannt machte, um mir ein Urtheil über ihn zu bilden, das ich jetzt nur weiter auszuführen, nicht aber zurückzunehmen im Stande bin. Durch meine „Geschichte der Ethik" habe ich aber auch jene Schuld — wenn es eine war — vollständig abgetragen: ich glaube gerecht gegen ihn gewesen zu seyn, aber zugleich ihn berichtigt und widerlegt zu haben, da gerade von seinen ethischen Grundbegriffen aus der beste und gerechteste Einblick in seine ganze Lehre möglich ist.

Von seinem subjectiven, skeptischen und eigentlich empirischen Idealismus kein Wort: dies ist offenbar die schwächste und verwundbarste Seite seines Systems, weil hier das Willkürlichgewaltsame der Behauptungen am Sichtbarsten hervortritt. Der „Intellect" — das Erkennen mit den ihm anhangenden Vorstellungen von Raum und Zeit, von Vielheit und Veränderung, von Causalverknüpfung, — ist nichts Anderes, als „eine Function unsers Leibes", Einrichtung unsers „Hirns", wodurch uns eine Mannigfaltigkeit natürlicher Dinge und eine Vielheit vorstellender Iche vorgespiegelt wird, während an sich jener scheinbaren Verschiedenheit von Wesen nur ein einziges, schlechthin einfaches und sich gleichbleibendes „Ding an sich" zu Grunde liegt, der vernunft- und bewußtlose Wille, aber in unendlichen Wirkungen, als unaufhörlicher „Trieb zum Leben." Das principium individuationis ist bloßer Effect der Täuschung unseres „Intellects": das ganze Schauspiel einer Welt entsteht lediglich auf dem Standpunkte des Menschen, während, wenn wir

zugleich (S. 408. 409.) auf den eigentlichen Punkt des Mangels hin, der die Schopenhauer'sche Weltansicht drückt.

uns seinen Bewußtseynsapparat vernichtet denken, die kaleidoskopische Vorspiegelung verschwindet und Nichts bleibt als jener farblose, Eine, stets fortwirkende Wille.

Dies ist nun nicht der tiefsinnige Idealismus eines Malebranche, Berkeley, Fichte und Kant, wenn wir ihn in Fichte's Sinne verstehen, der bekannter Maßen auch, wie nachher Schopenhauer, die erste Ausgabe von Kant's Vernunftkritik für die allein consequente, des großen Geistes des Idealismus allein würdige, die zweite als eine vielfach den alten Vorstellungen anbequemte, darum inconsequente Abschwächung eben dieses Idealismus erklärte. Nach diesem Idealismus jedoch — welchen wir darum als den der Vernunft bezeichnen müssen — ist die Sinnenwelt, wie die Welt der endlichen Geister, Product der vorstellenden Thätigkeit der absoluten Vernunft: der Begriff der Materie wird ganz eliminirt; die Dinge sind, mit Berkeley zu sprechen, „Ideen und Nichts als Ideen." Dieser Idealismus freilich trägt ein unverlierbares Element der Wahrheit in sich: theils durch Verwerfung jenes ganz unbrauchbaren, halb empirischen, halb abstracten Begriffes der „Materie", theils indem er darauf hinweist, wie die endliche Welt sich nur erklären lasse, wenn im absoluten Grunde derselben ein intelligentes Vermögen, Denken, schöpferische „Vernunft" vorausgesetzt wird.

Das directe Gegentheil von diesem ist der Idealismus Schopenhauer's, der gerade auf der durchgreifenden und absoluten Leugnung der Vernunft beruht: wir glauben daher mit Recht ihn den skeptischen und empirischen nennen zu müssen. Er hat gar keine wissenschaftliche Bedeutung und Zukunft, weil er eben die eigentliche Errungenschaft der Kantischen Epoche, das Daseyn der Vernunft, im Menschen und über den Menschen hinaus, unbedachtsamer Weise preisgiebt. Die Welt ist nach ihm ein lebhafter, unwillkürlicher Traum, den wir erst im Tode loswerden, indem wir dann in's Nichts jenes abstracten Willens zurückkehren, des an sich selber bewußt- und vernunftlosen. Wir wollen diesen Idealismus nicht mit der

Frage bemühen, woher es denn komme, daß wir Alle doch nur dieselbe Welt uns einzubilden genöthigt sind, warum nicht Jeder seine eigenthümlichen Träume träumt? — Schopenhauer könnte uns antworten, daß dies eben auf jener nicht weiter zu erklärenden „Einrichtung unserer Organisation" beruhe. Wir wollen ihn nicht noch tiefer fragen, wie sich daraus denn irgendwie der durchgreifende Gegensatz aprioristischer, vernunftnothwendiger Wahrheiten und bloß empirischer in unserer Erkenntniß erklären lasse, da nach jenen Prämissen höchstens nur diese begreiflich werden? Wir müssen weit umfassender bemerken, daß jeder bloß subjective Idealismus überhaupt nicht haltbar und insbesondere jetzt nicht mehr wissenschaftlich berechtigt sey, wenn man auch nur — wessen in diesem Zusammenhange zu gedenken doppelt angemessen ist — der gründlichen Widerlegung desselben durch Herbart in seiner (größern) Metaphysik sich erinnert, worin auf's Sorgfältigste gezeigt wird, daß das Mannigfaltige des gegebenen Vorstellungsinhaltes im Ich nur einem mannigfaltigen Realen entsprechen könne, mit welchem die Seele in Beziehung tritt, indem sie durch dessen eigene Mannigfaltigkeit zu eigenthümlichen Selbsterhaltungen genöthigt wird.

Wir schenken, wie gesagt, Schopenhauern alle diese Einwendungen und weisen auf ein weit tieferes Gebrechen, ja auf einen innern Zwiespalt in seiner Lehre hin, wodurch er das richtige und tiefsinnige, auch im Einzelnen mit wahrhafter Genialität durchgeführte Grundapperçu seines Systems: daß in Allem, dem Niedersten wie dem Vollkommensten, ein Willensprincip sich rege, geradezu preisgegeben, wenigstens für die eigentliche Fortbildung der Wissenschaft unfruchtbar gemacht hat. Wir bemerken nur, daß ihm dieser Gedanke nicht allein angehörig, sondern gemeinsam sey mit den nachhegelschen Systemen, die einen tiefer begründeten Realismus und Monadologismus anstreben. Sogar die „Selbsterhaltungen der einfachen Wesen" bei Herbart, in einer allgemeinern Kategorie gefaßt, können nur auf den Begriff einer urbeharrlichen, unverwüstlichen Selbstbestimmung zurückgeführt werden, welche

jedem realen Weltwesen innewohnt, aber zugleich mit seiner Eigenthümlichkeit Eins und dasselbe und in ihren einzelnen Bethätigungen nur bleibender Ausdruck dieser Eigenthümlichkeit ist.

Somit entspricht dieser jedem Weltwesen einwohnende „Wille" genau dem innern Zwecke desselben, d. h. er ist nicht nur abstracter Wille, wie ihn Schopenhauer faßt, sondern bestimmt individualisirt; er stellt gerade das „principium individuationis" an ihm dar. Sodann ist er nicht nur auf zufällige Weise individualisirt, sondern der Begriff der innern Zweckmäßigkeit ist zugleich an ihm gesetzt. Dies zeigen nun auch erfahrungsmäßig alle Selbsterhaltungen der realen Wesen: durch eine tiefe Urbeziehung, welche sie mit dem ihnen Gemäßen verbindet und nur für diese öffnet, während das Beziehungslose für sie gar nicht existirt, eignen sie sich aus ihrer nächsten und fernen Umgebung nur das ihnen Entsprechende an; und dasselbe, was wir in den unorganischen Stoffen als polares Verhalten oder als chemische Verwandtschaft walten sehen, tritt in den Pflanzen und Thieren schon als dunkleres oder helleres Empfinden und als Trieb auf. Es ist aber immer, was wir mit Schopenhauer ganz bezeichnend den Willen des Wesens nennen könnten. Damit zeigt sich jedoch dieser Wille keineswegs des Princips der Vernunft und Intelligenz baar, vielmehr ist diese, wenn auch in der Gestalt unbewußten Empfindens und Triebes, jedem Wesen als sein leitender Dämon eingebildet. Wir müssen daher, neben dem Willen, dem realistischen Principe, ebenso ursprünglich das idealistische Princip der Vernunft in jedem Wesen wirksam denken. „Wille" und Vernunft daher, sich vereinigend im Begriffe innerer Zweckmäßigkeit, sind die unabtrennbaren Grundkräfte des Bestehens in allem endlichen Daseyn, welche wir demnach auch auf das Absolute, als dessen Grundeigenschaften, zurückzuführen alle Ursache haben. (Dies ist auch der Grund — was mir an gegenwärtiger Stelle wenigstens anzudeuten erlaubt sey, da es der Hauptgegenstand des Mißverständnisses meiner Monadenlehre geblieben ist, — warum

die Monaden bei mir nichts starr Realistisches, keinerlei Art von „Urmaterie" sind, sondern warum sie deutlich zugleich als Ideen, als Acte eines absoluten Denkens sich kund geben, obgleich die Art dieser urschöpferischen Vermittlung über die Gränze menschlicher Erforschung hinausliegt.)

Wie verhält sich nun Schopenhauer zu diesem unabweislichen und allein genügenden Gedanken? Auf solche Art, daß man deutlich erkennt, er habe sich selbst und den eigentlichen Sinn seines Princips auf höchst bedauerliche Weise mißverstanden. Von der Einen Seite führt er sehr schön durch, wie in der Natur die leibliche Erscheinung des Thieres oder der Pflanze nichts Anderes sey, als die Selbstdarstellung seines innern Zweckes, d. h. seines „Willens", wie der Leib „den Neigungen und Begierden" angepaßt sey, die das Thier zu einer gewissen Lebensart treiben. Wenn jedoch der „Leib" solchergestalt nur die „Objectivation seines Willens" ist, so kann dieser Wille doch unmöglich ein blind vernunftloser seyn: die Kraft, welche ihm die Werkzeuge seiner Neigungen, seinen Leib erbaut, muß offenbar dabei Zweck und Mittel, Absicht und Erfolg auf einander beziehen und unter sich zur Einheit bringen; kurz es muß in letzter Instanz ein intelligentes Princip dabei zur Mitwirkung kommen, — was auch die teleologische Weltbetrachtung längst zur wissenschaftlichen Anerkenntniß erhoben hat. Wenn jedoch Schopenhauer nach obigen Aeußerungen der letzteren Einfluß auf sich gestattet hat, so kann er dies keinesweges halb thun, sondern ist genöthigt, in alle ihre Consequenzen einzugehen. Noch fühlbarer wird diese Halbheit, wenn er bei Gelegenheit der Kunsttriebe der Thiere, die er gleichfalls als „Beglaubigung" seiner Ansichten anführt, folgendergestalt sich äußert: „In den Kunsttrieben der Thiere wirken die teleologischen Agentien, welche als physiologische Bildungstriebe in's Innere der Organismen zurückgezogen im geheimnißvollen Dunkel walten, am Lichte des Tages und vor unsern Augen; in ihnen deckt die Natur ihr Uhrwerk auf. Wir schauen hinein und se-

hen Alles sich bewegen nach Zuneigung und Abneigung, Furcht und Hoffnung."

Wohl; aber was soll doch jenes seltsame Wesen bedeuten, das Schopenhauer unter dem Namen der „Natur" uns hier vorführt? Es kann ihm nur der „Eine Wille in allen Wesen" seyn, welchen er im übrigen Systeme als völlig einfach, vernunft- und absichtslos wirkend darstellt. Wenn jedoch diese „Natur" wirklich ein „Uhrwerk" zu erbauen vermag, um dem „Willen" in jeglichem Wesen zu seiner Befriedigung zu verhelfen, so ist sie offenbar mehr als bloß „einfacher" Wille: sie hat zugleich das Princip der Vernunft in sich.

Mit Einem Worte: man erkennt auf's deutlichste, daß Schopenhauer den eigentlichen Ausdruck für sein Princip selber nicht gefunden habe. Sein „Wille in allen Wesen" ist, was unter dem Begriffe der Weltseele, d. h. einer in der Natur noch bewußtlos, aber vernunftgemäß wirkenden und erst im Menschen zum Bewußtseyn sich erhebenden Weltintelligenz, eine der geläufigsten Vorstellungsweisen unserer Zeit geworden ist. Sein Princip ist daher weder neu, noch viel weniger an sich selbst vollständig oder haltbar. Wenn es aber einmal in den wahren Zusammenhang aufgenommen ist, in den es gehört, wird es sich um so weniger dem Loose entziehen können, kritisch an seinen Ort gestellt zu werden, und zwar an einen sehr untergeordneten; denn daß sogar jener Begriff einer traumartig, aber weisheitsvoll wirkenden „Weltseele" kein irgendwie definitiver sey, daß die Thatsache jener bewußtlosen Weisheit in der Natur vielmehr ein Problem enthalte, welches unvermeidlich die Untersuchung höher treibt, darüber kann, wenn auch noch kein Einverständniß vorausgesetzt, doch wenigstens angenommen werden, daß es eine offene Frage für künftige Forschungen bleibe.

Denselben Eindruck des Ungenügenden, Halbmißrathenen erregt das Resultat seiner ethischen Lehren. Auch hier begegnet sich wahrhafte Tiefe und ein glückliches Apperçü mit einer ganz ungenügenden Ausführung, worüber wir auf unsere Nachweisungen in der „Geschichte der Ethik" verweisen dürfen (Ethik Bd. I.

S. 412—415.). Er lehrt, daß alle Iche in Wahrheit Eins sind, eben jener Eine, mit sich identische Wille. Das Zeugniß davon in unserm Bewußtseyn ist das „Mitleid", indem es praktisch die Wahrheit verkündet, daß jedes Ich im andern nur „sich selber" wiederfinde. „Der Gerechte, Edelmüthige, Wohlthätige spricht durch die That nur dieselbe Erkenntniß aus, welche das Ergebniß des größten Tiefsinns und der mühseligsten Forschungen der theoretischen Philosophen ist."

Dies in der That ist der Anfang oder die Eine Hälfte zur tiefsten, begeisterndsten Einsicht; aber auch nur diese Hälfte. Das unwillkürliche, unserer sich selbst überlassenen Natur unaustilgbar eingepflanzte Wohlwollen, nicht nur gegen die Mitiche, sondern gegen jedes Empfindende überhaupt, ist ein unwidersprechliches Zeugniß einer uranfänglichen, aller sinnlichen Trennung der Wesen vorangehenden Einheit derselben im Ursprunge der Dinge. Diese Einheit jedoch kann nicht gedacht werden als die Monotonie eines dumpfen, vernunft- und gefühllosen Willens — da ohnehin ein „reiner Wille", ohne an einem realen Subjecte, als dessen Eigenschaft, befestiget zu seyn, ein metaphysischer Widerspruch, die Hypostasirung einer bloßen Abstraction ist, — sondern, wie unsere „speculative Theologie" und „Ethik" zeigen, in denen jener Gedanke nach allen Seiten metaphysisch und psychologisch durchgearbeitet wird, jene Einheit ist nur nach fester Analogie mit ihrer Wirkung in unserm Wesen, mit jener ethischen Liebe, zu denken. Sie gestaltet sich zu einem ethischen Beweise für das Daseyn Gottes, als dem ewigen Grunde der Liebe. Wie wir Gott nicht zu lieben vermögen ohne Gott, eben also vermögen wir ohne ihn auch nicht die Menschen auf ewige Weise und in ethischem Sinne zu lieben. Darin liegt auch der tiefste Erklärungsgrund alles Ethischen: der die Welt und die eigene Selbstsucht überwindende Wille der Liebe in uns ist selbst nur der im Menschen wirkende Wille einer ewigen, göttlichen Liebe, die daher existiren muß: nach derselben Analogie, wie auch bei der Lösung des Erkenntnißproblems sich zeigt, wie das

Daseyn apriorischer, „ewiger" Wahrheiten in unserm Geiste nur aus dem Theilhaben desselben an einer Urerkenntniß sich erklären lasse, die demnach existirt: was man einen intellectuellen Beweis für das Daseyn (Wesen) Gottes nennen könnte. Dies Alles und vieles Andere, was in derselben Gedankenrichtung liegt, müßte man ergänzend und berichtigend der Schopenhauerschen Behauptung hinzufügen, wenn sie überhaupt in ihrer gegenwärtigen Fassung brauchbar wäre, um in allgemein wissenschaftlichem Zusammenhange an sie anzuknüpfen.

Aus demselben Grunde aber, eben aus dem eines „angeborenen Mitleids", ist das principium individuationis keine Täuschung, wie Schopenhauer meint, sondern jene Thatsache ist die stärkste Bestätigung desselben. Im Wohlwollen, in der Liebe, die mich hinzieht „zu meines Gleichen", will ich gar nicht, nach Schopenhauer's Worten, „Mich selbst, mein Ich noch einmal, im fremden wiederfinden": der hat die Liebe nicht verstanden, oder vielmehr er hat ihre Lebensfülle in ein hohles Abstractum entleert, der in ihr nur erweiterten, vertiefteren Egoismus erblickt. Im Gefühle meiner Vereinzelung will ich vielmehr mich ergänzen durch ein Anderes, geheim mir zugehörendes, darum aber Nichtidentisches. So wird im Gegentheil durch das Wohlwollen das unmittelbare Zeugniß von der Wahrheit der Individuation gegeben, aber auch von dem Aufgehen aller Individuen in der höhern Einheit eines sich ergänzenden Geistergeschlechtes. Dies ist das eigentliche „Mysterium des Mitleids und der Großmuth", dessen praktische Bedeutung Schopenhauer offenbar ebenso verfehlt hat, wie er seinen metaphysischen Ursprung mißkennt. Nicht „mich noch einmal" will ich erhalten in der großmüthigen Selbstaufopferung: mich hab' ich längst vergessen im Drange dieses Gefühls; das andere Wesen hat mir unbedingten und höchsten Werth. Es ist unwillkürliche, aber völlig freiwillige, ja begeisterungsvolle Entselbstung, ein Wunder des Willens, indem die Stärke des Sichselberwollens, der unmittelbaren Individuation, durch einen noch mächtigern Willen überwunden, die Individuation

aber nicht zerstört, vielmehr gesteigert und im eignen Gefühle befriedigt, ja beseligt wird. Auch darum ist jene abstracte Einheit nicht die rechte Lösung des Räthsels, sondern der Grund der Dinge kann nur eine Einheit seyn, in der wahrhafte Individualitäten vermittelt, durch Liebe verbunden werden. Auch von dieser Seite her widerlegt sich das Princip Schopenhauer's.

Und so scheint ihm keineswegs zu viel geschehen, wenn wir vorhin behaupteten, daß er eigentlich sich selbst nicht verstehe. Aber es ist nicht das unwillkürliche Mißverstehen eines schwachen Geistes, einer geringfügigen Denkkraft, sondern das starke und frei gewählte eines energischen, der liebevollen Betrachtung der Welt abgewendeten Charakters. Wenn jemals nämlich das tiefe Wort Sinn hatte: daß das wahre Erkennen eine der Liebe verwandte Hingebung an das Object voraussetze, so hat es bei dieser Lehre sich bewährt. Die theoretische Verneinung der Welt ist nur Ergebniß des kräftigen Welthasses in ihrem Urheber. Das eigentliche Resultat und der tiefste ethische Sinn seines Systems ist lediglich Commentar zu dem Principe des sattsam bekannten Mephistophelischen Geistes, „der stets verneint“:

„Und das mit Recht; denn Alles was entsteht,
Ist werth, daß es Grunde geht;
Und besser wär's, daß Nichts entstünde!“

Daher die pessimistisch-hypochondrische Behauptung, die Welt sey gerade so schlecht als es möglich sey, um nicht wirklich zu Grunde zu gehen; daher als höchstes Ziel des Menschen die gänzliche „Verneinung des Willens“, das allgemeine Nichtwollen des Lebens, das Wollen des Nichts hingestellt wird: — eine abstract indische Büßertheorie, die gerade in dieser Höhe die ganze Tiefe ihres Mißverständnisses uns aufdeckt. Jenes ächt sittliche Abthun des eignen unstäten Willens, weil er auf Nichtiges und Widerspruchvolles gerichtet ist, jene erhabene Ruhe eines indischen und christlichen Quietismus ist mit nichten Negation der Welt, sondern die wiedergebärende Position derselben durch den reinen Willen uneigennütziger Liebe.

So glauben wir vorerst unsere Schuldigkeit gethan zu haben, indem wir einer von mehrfachen Seiten hervortretenden Ueberschätzung der Schopenhauer'schen Lehre die gehörigen Schranken setzen. Für die „Zukunft", für die wahre, bleibende Fortbildung der Philosophie kann sie von keinen Folgen seyn, am Wenigsten darin irgend eine Vergleichung mit der Herbart'schen Lehre aushalten. Was man dagegen Großes von Schopenhauer's Geiste, von der Leichtigkeit und Fruchtbarkeit seines philosophischen Talentes rühmen möge, wir können ihm beistimmen; nur werden wir daran von Neuem belehrt, wie innig bei dem Philosophen die Wahrheit seiner Lehre mit der Wahrheit und Gesundheit seines ganzen Wesens zusammenhange. —

Die umfassende Bedeutung, welche Erdmann dem Herbart'schen Systeme zuzugestehen geneigt ist, giebt einen neuen Beweis von seiner freien, über jeden Parteistandpunkt weit erhabenen Geistesstellung: es ist das erste so weit ausgedehnte Zugeständniß, welches die Hegel'sche Schule jenem Denker entgegenbringt, da man wohl weiß, wie einer der entschiedensten Parteiführer derselben Herbarten höchstens den Rang „eines der Sterne siebenter Größe" einräumen wollte. Diese Zeiten scheinen also selbst innerhalb jener Schule glücklich vorüber und eine billigere, weil gründlichere Beurtheilung fremder Leistungen an der Tagesordnung zu seyn. Dennoch können wir weniger in die weitere Behauptung Erdmann's einstimmen, daß Herbart's Lehre jedenfalls in die Vergangenheit gehöre, als die Protestation eines in Kant übrig gebliebenen Elementes gegen Fichte's einseitigen Idealismus und den starren Pantheismus des ältern Identitätssystems, welche jetzt erst Beachtung zu finden anfange, nachdem die weiterführenden Vermittelungsversuche der spätern Systeme, namentlich Hegel, durch eine Art von zufälliger Veraltung ihren Credit zu verlieren scheinen.

Ich kann mich schwer überzeugen, daß diese Stellung eines bloßen Nachzüglers das rechte Sachverhältniß für Herbart bezeichne, daß sie auch nur dem bisherigen Erfolge entspreche, welchen das Herbart'sche System unstreitig schon gehabt. Vielmehr

scheint es mir nach Inhalt und Methode ganz der Zukunft anzugehören; ja ich glaube, daß ihm noch eine große Reihe eigenthümlicher Entwicklungen bevorstehe, deren sein Princip so fähig als bedürftig ist; — worüber ich indeß schon an andern Orten umständlicher geredet. Dem Inhalte nach wegen des sehr fruchtbaren und weiter auszubildenden Begriffes der Individuation, der Methode nach durch sein sorgfältiges Zurückgehen auf das „Gegebene", als die feste Unterlage für das bearbeitende Denken, und durch die umsichtige Behutsamkeit, mit der in den einzelnen Untersuchungen vorangeschritten ward, ist mit diesem Systeme ein ganz neues Bildungsmittel in die Philosophie der Gegenwart gekommen. Man kann in den einzelnen Ergebnissen und methodischen Maximen abweichender Meinung seyn, man kann die Sphäre der Untersuchung weiter erstrecken als Herbart es für zulässig hält, ohne daß man damit genöthigt wäre, sich principiell mit seinem Verfahren in Widerspruch zu setzen oder die wirklich schon gewonnenen Resultate in Abrede zu stellen. Nach dem notorischen Sturze der dialektischen Methode des „absoluten Begriffs" wird der gemeinsame Sammelpunkt wohl nur bei jenen allgemeinen methodischen Maximen seyn können, und zwar um so zulässiger, als damit nichts weiter präjudicirt wird, als das Verfahren: statt der bisherigen speculativen „Deductionen a priori" in seinen Schlüssen vom Gegebenen aufzusteigen und streng in den Gränzen desselben zu bleiben. Herbart beschreibt die Methode seiner Metaphysik als einen Bogen, der von der Oberfläche des Gegebenen in die Tiefe herabsteigend sich dem Realen erst nähert, dann aus derjenigen Tiefe, die man hatte erreichen können, sich erhebt und bei dem Gegebenen als einem daraus nun wirklich Erklärten endigt. Dies Verfahren ist durchaus mustergültig und für keinerlei Resultat beschränkend; denn es läßt im Voraus unentschieden, wie weit man das Gegebene zusammenzufassen, wie tief man das Reale ergreifen zu können meine. Auch sind bei ihm die Schlußprincipien der Hypothese und der Analogie in ihrer vielfachen Anwendbarkeit nicht ausgeschlossen; ja es kann hiernach die Be-

hauptung nicht mehr paradox oder verwerflich erscheinen, daß manche Philosopheme ihrer Natur nach, als zu den Weltthatsachen nothwendig hinzuzudenkende Hypothesen, dennoch nur einen bestimmten Grad von Wahrscheinlichkeit erhalten können, welche zwar stets zu steigern, nicht aber zu voller Gewißheit aufzuheben, möglich seyn wird.

Alle diese und ähnliche Betrachtungen, die einem aufgeblähten „absoluten Wissen" gegenüber früher oder später sich geltend machen müssen, können mit der Herbart'schen Denkweise in Berührung treten; denn sie befinden sich in natürlicher Verwandtschaft zu ihr. Herbart wird, je mehr sein eigentlicher Geist unter uns Nachwirkung findet, desto weniger eine ausschließliche Schule bilden; und dies ist keiner der geringsten Vortheile, welche wir in diesem Einflusse sehen.

Wegen der Behauptung, daß Herbart's Lehre Atheismus sey, die Schopenhauer's bloßer Akosmismus, wird Erdmann wahrscheinlich starke Protestationen von den Schülern Herbart's entgegennehmen müssen, denen ich mich anschließe. So wenig nämlich jene Aeußerung im Tone des Vorwurfs oder der Gehässigkeit vorgetragen worden, und lediglich zur unverfänglichen Charakteristik des Systems dienen soll: so scheint Erdmann dabei doch einen wesentlichen Umstand nicht beachtet zu haben. Ein Anderes ist es, das Daseyn Gottes, einer absoluten Intelligenz, direct zu verneinen, wie Schopenhauer, Feuerbach u. A. allerdings thun; ein Anderes behaupten, daß Gott nie Gegenstand einer exacten metaphysischen Forschung werden könne, daß man überhaupt kein erweisbares Recht besitze, über das Beieinander einfacher Wesen hinauszugehen. Hierüber kann man streiten, — wie ich die letztere Behauptung Herbart's allerdings bestreite; — indeß kann man ein System um solcher Verneinung willen nicht atheistisch nennen. Aber noch mehr: seinem Geiste nach ist Herbart's Lehre entschieden theistisch, weil sie der Teleologie selbstständige Anerkennung zollt, als einer „der unmittelbar gegebenen Formen der Erfahrung", während alle gegebenen Formen ihr „im gleichen Range

als Principien des Wissens" stehen, die Teleologie aber insbesondere „den unendlich wichtigen Vortheil hat, daß sie gerade auf den Grund der Religion, auf die Vorsehung, hinweiset" *). Hier ist nur das zu bestreiten, ja darin vielleicht eine wahre Inconsequenz des Systems zu erkennen, daß es die universale Zweckmäßigkeit, als „eine gegebene Form des Wissens", nicht ebenso bestimmt „bearbeiten und benutzen" zu können meint, wie die andern universalen Gegebenheiten. Daß dies nicht nur möglich, sondern sogar nothwendig sey, um die Weltgegebenheit auch nur in ihren einfachsten Erscheinungen zu erklären, glaube ich in meiner „Ontologie" gezeigt zu haben. —

Doch genug der Kritik und des Widerspruchs nach beiden Seiten hin; mit Recht ist Erdmann's Wort von zu großer Bedeutung unter den stimmberechtigten Denkern der Gegenwart, als daß es nicht ebenso anlockend als ehrenvoll gewesen wäre, einige bescheidene Bemerkungen an die seinigen anzuknüpfen.

Am Ende Mai's 1852.

Marcus Marci und seine philosophischen Schriften.

Von G. E. Guhrauer.

In Goethe's Geschichte der Farbenlehre, diesem in historisch-philosophischer Hinsicht so reichhaltigen und vielfach anregenden Werke, liest man **) dicht hinter Cartesius und Athanasius Kircher ein Kapitel mit der Ueberschrift eines unter uns sonst gar nicht genannten und bekannten Schriftstellers: Marcus Marci (geb. 1595, gest. 1667). Bei der unzertrennbaren Verbindung

*) Herbart's allgemeine Metaphysik Bd. II. Vorrede S. VII. VIII., und der sehr bezeichnende Schluß seiner „Naturphilosophie", ebendaselbst S. 678. Ich sehe dabei von der spätern Entwicklung des Systems in diesem Punkte durch Drobisch, Taute u. A. ganz ab.

**) Goethe's Werke LIII. S. 210—212.

zwischen den Natur- und Erfahrungswissenschaften mit der Reform der Philosophie im 17. Jahrhundert haben die Männer der erstern Richtung schon an und für sich ein Interesse für die Geschichte der Philosophie, wie andrerseits die philosophischen Maximen dieser Naturforscher auf die Art und den Werth ihrer Leistungen Licht werfen. Goethe hat überall den Zusammenhang zwischen der Entwicklung der Farbenlehre, als Theil der allgemeinen Naturwissenschaft, mit der Geschichte der Philosophie in großen Zügen geistreich angedeutet, wodurch dieses Werk unter seiner Feder ein so allgemeines Interesse gewonnen hat. Ich verweise nur für die alte Philosophie auf die Abtheilung: Griechen und Römer, und für die neuere auf Baco von Verulam, den er, abweichend von der üblichen Darstellung, zum Schluß des 16. Jahrhunderts hinstellt. Auch wo die Beziehungen zur Philosophie nicht ausdrücklich hervorgehoben worden, sind sie durch Charakteristik von Zeit und Ort wenigstens im allgemeinen angedeutet. Dies würde jedoch nicht hinreichen, auf einen Schriftsteller, den sonst Niemand von den Geschichtsschreibern der Philosphie, von Brucker ab, erwähnt hat, einen Augenblick unsre Aufmerksamkeit zu lenken, wenn nicht Marcus Marci in der That unter seinen Zeitgenossen auch als Philosoph eine eigenthümliche Stellung eingenommen hätte, obschon dies Goethen entgangen gewesen seyn muß. Er kennt von Marci nur seine optische Schrift: Thaumantias *), welches von dem Regenbogen und den Farben handelt, und betrachtet dieses Werk nur als eine Frucht „der großen Wirkungen, welche Keppler und Tycho de Brahe, in Verbindung mit Galilei, im südlichen Deutschland hervorgebracht hatten. Marci, etliche und zwanzig Jahre jünger als Keppler, ob er sich gleich vorzüglich auf Sprachen gelegt hatte, scheint auch durch jenen mathematisch-astronomischen Geist angeregt worden zu seyn", bemerkt Goethe. Ein Blick auf seine philosophischen Werke wird uns nach der entgegengesetzten Seite des allgemeinen geistigen Lebens dieses großen Zeitalters leiten, und wenn die hier mitgetheilten Bemerkungen den Freund

*) Thaumantias seu liber de arcu coelesti etc. Pragae 1648. 4.

der Geschichte der Philosophie unbefriedigt lassen sollten, so mögen sie unter so vielen Arbeiten zur Auslegung und Erläuterung unsers großen Meisters und Dichters ihre bescheidene Stelle einnehmen.

Sagte ich vorhin, daß Marci in der Geschichte der neuern Philosophie unerwähnt geblieben, so nahm ich dabei Daniel Morhof aus, welcher in seinem Polyhistor unserm Marci, wenn auch mit gewissen Beschränkungen, seine Stelle als Philosoph, und zwar unter den neuern Platonikern anweist *). Wer etwa darüber lächelte, daß ich mich an diesem Orte auf Morhof's Polyhistor berufe, denkt sich ohne Zweifel den Verfasser des vergessenen Polyhistor als einen geistlosen Vielwisser und Compilator, der von Einsicht in die Philosophie keine Spur gehabt hätte. Dies war keineswegs der Fall, und wenn es auf eine Autorität ankommt, so brauche ich mich nur auf die Leibnizens zu berufen, der ihm, außer einer großen und vielseitigen Gelehrsamkeit, die Kennerschaft der tiefern Philosophie beilegt **), ein Zeugniß, womit Leibniz keineswegs verschwenderisch war. Diese tiefere Philosophie sprach Leibniz bekanntlich der sensualistischen Schule Locke's ab; und gegen diese spricht auch Morhof bei einer Gelegenheit seine entschiedene Mißbilligung aus. Wenn dieser den Marcus Marci unter die neuern Platoniker stellt, so will er ihm in seinen Augen gewiß einen achtungswerthen Rang anweisen. Mehr hat er nicht gethan, und so noch immer seinen Platz ziemlich unbestimmt gelassen. Es wird nicht schwer seyn, diesen Mangel zu ersetzen, wenn wir vorher auf den Lebens- und Bildungsgang Marci's ein wenig näher eingehen ***).

Marcus Marci wurde den 13. Juni 1595 zu Landskron, einer böhmischen Grenzstadt gegen Mähren, geboren. Zu seiner gelehrten Bildung legte er anfangs in Neuhaus, hierauf in dem

*) Polyhistor T. II. p. 39. unter der Ueberschrift: De philosophiae Platonicae scriptoribus.

**) Leibnitii opera V, 93. — sed et in interiore philosophia minime hospes.

***) F. M. Pelzel, Abbildungen böhmischer und mährischer Gelehrten und Künstler. Prag 1773. S. 80 — 85.

Gymnasium zu Olmütz, vorzüglich in der Theologie und Philosophie, den Grund. Schon in seiner Jugend war seine Gesundheit höchst wankend, besonders litt er an einer solchen Schwäche der Augen, daß er durch das Gehör lernen mußte; aber die Macht seines nach Wissenschaft dürstenden Geistes zog den Körper mit fort. Diesen Trieb befriedigte er in vollerm Maße auf der Universität von Prag, wo er sich auf die Medicin, die Naturwissenschaften und die Mathematik legte, daneben aber sich sowohl von den orientalischen, als den vorzüglichsten neuern Sprachen eine umfassende Kenntniß verschaffte. Seine seltenen Fähigkeiten blieben nicht unbemerkt, er wurde in verschiedenen Epochen seines Lebens Physikus des Königreichs Böhmen, Professor der Medicin an der Universität zu Prag, und erwarb sich großen Ruf durch die glücklichen Erfolge seiner Kunst. Man rühmt ihm besonders nach, daß er vermöge fleißiger Beobachtung der Wirkungen der natürlichen Körper, seine Kranken durch die einfachsten, meistentheils einheimischen Heilmittel ohne große Kosten herzustellen wußte. In dem ihm von seinem Schüler Jacob Dobrzensky gesetzten litterarischen Monumente *) heißt es zur Charakteristik Marci's als Arztes: Naturae dominus, quia servus: minister, non magister, eruendam naturam, non obruendam docuit, manu ducendam, non raptandam.... Medicum volebat esse virginem, quae tantum ante se positam terram intueretur, nec nisi ad magnum tumultum alio adspiceret etc. Das naturae dominus, quia servus: minister, non magister, klingt ganz, bis auf den Ausdruck, Baconisch. Der berühmte neulateinische Dichter Boguslav Balbinus, welcher seinem Landsmann Marci die Genesung von einer sehr gefährlichen Krankheit verdankte, setzte ihm in einer seiner Oden ein Denkmal der Dankbarkeit (1655) **). Als Marci einige Jahre darauf vom

*) In dem von ihm herausgegebenen nachgelassenen Werke Marci's: Liturgia mentis seu disceptatio medica, philosophica et optica de natura epilepsiae, illius ortu et causis. Ratisbonae 1778. 4. gleich hinter der Vorrede.

**) Lib. IV. Melissarum Epigr. No. 40. abgedruckt hinter dem oben erwähnten Denkmal.

Kaiser Ferdinand III. zu seinem Leibarzte ernannt wurde (1658), feierte Balbinus diese Erhöhung in einem eleganten Gedichte *), aus welchem der weite Umfang von Marci's Wissenschaft und Gelehrsamkeit uns entgegentritt:

Hic Vir hic est, toto cui se sapientia fudit
  Pectore, cuique suas vita ministrat opes;
Hic vir hic est, raras quem Cynthius edocet artes,
  (Assurge Hippocrati terra Bohema tuo)
Hic Vir hic est, meritos cui defert pulvis honores,
  Quique Syracosias finiit arte vias.
Omnis in egregium migravit Graecia pectus:
  Cecropii, Aeolii, Dores, et Jonii **)
Quin Arabes pictis stupuerunt vultibus illum,
  Audiit et linguas Memnonis ora suas.
Hic Vir hic est, totam cui se Natura videndam,
  Cui tulit exposito pignora parva sinu.
Astronomus, Sophus, et Medicus, Geometra, Vates,
  Quae divisa alii, Marce, jugata tenes
Quid memorem, chemia, tuae documenta Palaestrae,
  Quaeque ruber fulvo parturit ore Leo?
Circulus et motus, medium maris aequor, Ideae,
  Iris et umbra, tuum, Marce, loquentur opus ***).

Außerdem wurde Marci zum kaiserlichen Pfalzgrafen ernannt. In den letzten Jahren seines Lebens hatte er den in der Geschichte der Philosophie durch sein merkwürdiges Werk: Typhus generis humani bekannten Hieronymus von Hirnheim, Prämonstratenser-Abt am Berge Sion zu Prag †), zum Mitbürger, nicht aber, wie aus dem völligen Gegensatze ihrer Bestrebungen von selbst hervorgehen wird, zum Theilnehmer sei-

*) Ebend. No. 41. Lessing hat sich eine andre Schrift des Balbinus mit Bezug auf seinen Laokoon in seinen Collektaneen, Artikel: Poesie (Werke, von Lachmann XI, 366.) angemerkt.

**) Graece et Arabice perfectissime loquitur. (Anmerk. des Dichters.)

***) Libri ab eo plurimi editi. (Id.)

†) Nachdem Brucker (IV, 543.) ihm eine Stelle in seinem Werke eingeräumt, hat ihn auch Tennemann (XI, 526—28.) berücksichtigt.

ner Philosophie. Bei einem früheren Aufenthalte in Rom (1640) hatte Marci den berühmten Polyhistor und Jesuiten Athanasius Kircher kennen gelernt, und blieb mit ihm in freundschaftlicher und wissenschaftlicher Verbindung und Wechselwirkung. Er selbst trat noch in seiner letzten Krankheit in den Orden der Jesuiten, und starb hochverehrt zu Prag im Jahre 1665 im zweiundsiebzigsten seines Alters. „Ich beweine den Tod eines Mannes (schreibt sein Schüler Dobrzensky), der zwar ein hohes Alter erreichte, aber dennoch uns zu früh entrissen wurde. Wir Böhmen verachten keinesweges ächte Gelehrte, außer sie wären etwa unsre Landsleute! *). Ich behaupte aber, ohne jedoch den Verdiensten andrer Gelehrten zu nahe zu treten, daß Böhmen einen Mann verloren hat, dergleichen nicht alle Jahrhunderte hervorbringen; der bei uns geboren, erzogen und gelehrt worden ist; und obschon er nie über die Grenzen seines Vaterlandes geschritten **), dennoch der ganzen gelehrten Welt bekannt wurde.“ Er nennt ihn in dankbarer Begeisterung den böhmischen Plato, den Hippokrates Prags. Pelzel, welcher in diesen und ähnlichen Aeußerungen nur die Ausbrüche der Pietät eines dankbaren Schülers erkennt, hält es wenigstens für gewiß, daß Böhmen seit dieser Zeit schwerlich einen andern Marci aufzuweisen habe ***). Es mögen hier noch einige von demselben Schüler erwähnte Züge, welche zugleich sein Zeitalter charakterisiren, ihren Platz finden. Marci bepfließ sich einer solchen Mäßigkeit, daß er sich mehrere Jahre gänzlich alles Fleisches enthielt und sich mit leichten Pflanzenspeisen begnügte. Als ihm eines Tages eine große Menge Speisen vorgesetzt wurde, fragte er, ob man ihn für einen Götzen hielte, welchem man einen solchen Haufen Geflügel opferte? Marci stand wegen seiner Wissenschaft in der

*) Die nämliche Klage bei allen Nationen; eine Art Trost für den Deutschen, der diese Erfahrung allein gemacht zu haben glaubt.

**) Ein Irrthum, da Marci in der Vorrede seines Hauptwerks von seinem Aufenthalte in Rom spricht.

***) Derselbe giebt ihm auch in der allgemeinen Einleitung seiner Biographie S. XXIII. den ersten Platz unter den Philosophen Böhmens.

Chemie in so großem Rufe, daß die Sage sich verbreitete, er habe das Geheimniß der Goldbereitung erfunden. Als ihn nun eines Tages der Cardinal von Harrach bei Tafel darüber ausfragte, stellte er sich, als habe man das Wahre getroffen, und bejahte die Frage. Als jetzt einer von den Edelleuten neugierig fragte: Mit welchem Gewinne? antwortete Marci zum Erstaunen der Gesellschaft: Mit voll hundertfachem Gewinne! Jetzt eröffnete er ihnen das Geheimniß: „Dem Armen schenke ich aus Liebe zu Christo Ein Goldstück, und gewinne nach den Gesetzen der christlichen Alchemie das Hundertfache!" — Bei aller seiner auf Beobachtung und Studien der Natur gegründeten Arzneikunst war er nicht frei von Aberglauben, wenn es wahr ist, was sein Schüler berichtet, daß Marci, nach der Rückkehr von Rom, vermittelst einer von dem Jesuitengeneral Vitelleschi erhaltenen geweihten Münze sich augenblicklich von einem hitzigen Fieber befreite. Dies hängt wieder mit seiner ganzen übrigen Auffassung der Natur und ihres Verhältnisses zum menschlichen Geiste zusammen, von dem bald des Näheren die Rede seyn wird.

Marci war ein sehr fruchtbarer Schriftsteller. Seine Schriften gehören theils der Mathematik und Physik, theils der Medicin, theils endlich der Philosophie an. Bei dem eigenthümlichen Charakter dieser Philosophie, welche wesentlich Naturphilosophie ist, kann es nicht befremden, wenn zwischen den beiden zuletzt genannten Wissenschaften bei Marci ein sehr enger Zusammenhang stattfindet *).

Die Hauptwerke der Philosophie kündigen sich schon durch ihren Titel an. Es sind:

Idearum operatricium idea, sive hypothesis, et detectio illius occultae virtutis, quae semina secundat, et ex iisdem corpora organica producit. Pragae 1634. 4. (Athanasius Kircher sagt in einem seiner Briefe, daß er dieses Werk, das so treffliche Entdeckungen über einen noch so wenig bearbeiteten Gegenstand enthalte, stets mit sich trüge.

*) Die Reihe aller dieser Schriften giebt Pelzel a. a. O. S. 83—84.

Die Gelegenheit zu dieser Untersuchung giebt der Verfasser in der Vorrede folgendermaßen an: „Im Jahre 1631 wurde ich auf die Einladung der Stände des Königreichs Böhmen nach Budweis berufen, wo sie damals, während die Hauptstadt vom Feinde besetzt war, die Geschäfte des Königreichs führten, und ließ meine Gattin schwanger zurück, da sie wegen ihrer bevorstehenden Niederkunft mich nicht begleiten konnte. Um aber die Sehnsucht nach der Gattin einigermaßen zu lindern, und da es mir an den nöthigen Büchern fehlte, um meinen Geist zu zerstreuen, fing ich an, die mir von der Praxis übrige Zeit auf das Schreiben zu verwenden. Vor Allem aber wandte sich mein Geist jener bildnerischen Kraft zu, welche damals meinen erstgebornen Sohn im Mutterleibe vollendete. Ich wollte also einen Versuch machen, wozu Galenus alle Philosophen ermahnt, ob ich jene bildende Fähigkeit auf irgend eine Art mit meinem Geiste zu fassen vermöchte. Dem glücklichen Anfang schien ein noch glücklicherer Fortschritt zu entsprechen, indem allmählig ein Licht aus dem andern sich zu erschließen und dasjenige, was in dickste Finsterniß eingehüllt war, in das hellste Licht hervorgezogen zu werden schien. Alles stimmte wunderbar zusammen, so daß jeder Verdacht des Irrthums fortan fern blieb; insofern für wahre Hypothesen und wahre Principien solche gehalten werden müssen, mit denen die Erscheinungen und Versuche zusammenstimmen." — Das Buch, wie es vorliegt, erklärt der Verfasser jedoch selbst für unvollendet, indem es nur die ersten 8 Kapitel enthält; mehr Zeit darauf zu verwenden, gestatteten die Stürme des Krieges nicht. Um einen Begriff von dem zu entwerfen, was der Verfasser sich unter seinen bildenden Ideen (ideae operatrices, welche an die vis plastica seines jüngern Zeitgenossen Rudulph Cudworth erinnern) überall gedacht hat, kann ich nichts besseres thun, als seiner apologetischen Einleitung mit der Ueberschrift: Defensio Idearum, adversus adulterinas et supposititias Ideas, zu folgen. Es hatte sich nämlich das Gerücht verbreitet, daß sein Buch eine unkatholische, ketzerische Lehre enthalte, und zufolge dieses Gerüchts hatte

das Domkapitel zu Prag das Werk einer Revision von Theologen unterworfen. Obschon diese Revision durchaus günstig für den Verfasser ausfiel, so hielt er es doch für nöthig, im allgemeinen auseinanderzusetzen, welcher Art die Ideen seyen, von denen er rede, von denen sich manche so crude Vorstellungen gemacht hätten, und auf welchem Grunde sie ruhten.

Der Verfasser nimmt seinen Ausgang von der doppelten Natur aller Geschöpfe, nämlich der körperlichen und geistigen überhaupt, als welche durch die Allmacht Gottes aus dem Nichts erschaffen sind. Die individuelle und einfache Wesenheit (entitas), von Gott unmittelbar geschaffen, wird auch von Gott allein in jenem Seyn erhalten, welches die Schöpfung hat, indem dieselbe Handlung fortdauert: sie kann von keinem Geschöpf vernichtet werden, weil der Schöpfer nicht gezwungen werden, noch von jener erhaltenden Handlung abgewendet werden kann, deren Entziehung die Vernichtung wäre. Diese Wesenheiten der Dinge heißen auch ihre Formen, und der Verfasser erklärt sich gegen Aristoteles, welcher eine, Gott gleich ewige, Materie erdachte, aus deren wunderbarer und unerklärlicher Macht alle Formen hervorwachsen sollten. Die von Gott allein also geschaffenen Formen haben ein anderes Seyn in der von Gott in ähnlicher Art geschaffenen Materie, in welcher sie ihre accidentia hervorbringen und durch sinnlich wahrnehmbare Signaturen ihre radikalen und wesentlichen Ideen entwerfen (adumbrant). Ideen aber nennen wir sie angemessen, nicht insofern sie uns täuschen und unbewußt in einen falschen Sinn hinüberziehen, sondern weil, wenn Jemand intuitiv, mit dem Auge des Geistes, in dergleichen Formen schaute, er in ihnen die sichtbaren Körper und alle Accidentien und Vollkommenheiten, welche die Formen in dem Subjekte bewirken, wie in einem Prototyp wiederleuchten sehen würde. So wird die Seele des Löwen die Idee seines Körpers genannt, weil sie es durch ihre Wesenheit (essentiam) hat, daß sie in dem Subjekt in einem solchen organischen Körper gebildet ward, wie er dem Löwen und nicht dem Ochsen gebührt.

Zufolge diesem Seyn also, welches die Formen der Dinge in dem Subjekte haben, heißen sie entstehliche und vergängliche (generabiles et corruptibiles); sofern nämlich die Materie, als die allen Dingen gemeinsame, nicht allen zugleich dienen kann zu entgegengesetzten Bewegungen: daher wird diejenige, welche stärker wirkt, das Subjekt der andern an sich reißen und durch Versagen der Handlung, welche das Band davon ist, jene auszuschließen scheinen *). Es können aber so viel wesentliche Formen in einem und demselben Subject zusammen existiren, als nichtentgegengesetzte Handlungen seyn können, wie wenn z. B. diese Form das Licht, jene die Wärme hervorbringt; weil die Wärme dem Lichte nicht entgegen ist, so kann Beides in einem und demselben Subjekte seyn.

Ungereimtes aber meinen diejenigen, welche behaupten, daß die Formen einander entgegenwirken aus Mangel eigener Wesenheit (ob indigentiam propriae essentiae), da vielmehr jede Wesenheit (entitas) sich selbst vollendet und nichts außer sich hat. Eine solche Form aber ist, wie der heilige Thomas richtig lehrt, in den vollkommenen Thieren, und, nach dem heiligen Augustinus, eine aus sich individuirte und untheilbare Entität auch in denjenigen Thieren, welche Insekten heißen: sofern nämlich die Einheit von der Wesenheit (essentia) unzertrennlich ist. Und wie könnten untheilbare Handlungen, wie das Sehen, Hören, Einbilden, in einer theilbaren Sache gegründet werden?" **)

So wie also die Form, durch ein Zurückdrängen (per replicationem) der individuellen Natur, mit einem Subjekt von einer bestimmten Größe und Körperlichkeit der Ausdehnung unterwor-

*) Secundum ergo hoc esse, quod habent formae rerum in subjecto, generabiles et corruptibiles dicuntur: siquidem materia omnibus communis nequit omnibus simul servire ad contrarias motiones: unde quae fortius operatur, subjectum alteri praeripit, negataque actione, quae est retinaculum formae, excludere illam videtur.

**) Aehnliche Analogieen braucht bekanntlich Leibniz, um die Substantialität der einzelnen Wesen, namentlich der organisirten, in der Natur zu beweisen.

fen wird (subjecto quanto et corporeo coëxtenditur); so verfällt sie durch die Theilung derselben der Zahl (numerum subit) und wird in mehrere Individuen vervielfacht. Und ebenso wenn die Individuen untergehen, nimmt die Zahl ab; was sie nämlich durch sich selbst nicht hat, kann sie durch sich nicht verlieren. Wenn aber alle Individuen Einer Spezies untergingen, so würde deßhalb jene untheilbare Entität der Formen, welche wir von Gott allein geschaffen setzen, nicht untergehen: verstehe durch die Kräfte der Natur: denn was Gott selbst thun wird, wissen wir nicht. Es ist jedoch wahrscheinlich, daß jene Essenzen zur Vollkommenheit der Welt gehören, in welchen nämlich Accidentia und alle Individua der Anlage nach (potestate et eminenter) enthalten sind. Und weil in Gott keine Reue seiner Werke fällt. Dann aber, warum sollten diese Formen von größerer Vollkommenheit untergehen, und nicht auch die Formen der Elemente? ja aus der Schrift scheint dies festzustehen: „Ich habe erkannt, sagt der Prediger, daß alle Werke, welche Gott gemacht hat (nämlich durch Schöpfung), ewig dauern. Und der heilige Paulus sagt: jede Kreatur ist, ohne es zu wollen, der Eitelkeit unterworfen, durch jenen, welcher sie unterworfen hat" u. s. w. Womit gesagt wird, daß jede Kreatur einen andern, von der Zerstörung befreiten Zustand erwartet: nämlich in jener einfachsten Einheit des Seyns (in illa simplicissima essentiae unitate), welche nicht mehr der Zerstörung unterworfen ist.

Hier steht der Doctor Subtilis *) auf unsrer Seite, welcher sagt, daß der Form die Einheit an und für sich zukomme, ehe sie zu den Individuen contrahirt wird, und daß sie sie auch in den Individuen behalte. Denn, sagt er, was einem Dinge für sich zukommt, kommt ihm immer und überall zu.

Hier aber sehe ich Manche allzubesorgt, zu wissen, an welchem Orte die von ihren Subjekten geschiedenen Formen existiren, so daß sie wahrlich lieber wollen, daß jene untergehen, als daß ihre Herberge unbekannt bleibe. Wie, sagen sie, wenn der erste Löwe, bevor er einen andern Löwen zeugte, unterging,

*) Johannes Duns Scotus.

würde da die von dem Körper des Löwen geschiedene Seele hie und da umhergeirrt seyn, oder an einem bestimmten Orte gleichsam gebunden geblieben seyn? „Ich antworte: Wenn man sagt, der Löwe geht unter oder stirbt, so wird nur so viel durch jene Worte ausgedrückt, daß er aufhört dieses Thier zu seyn, welches er gewesen ist, so wie die zerstoßene Perle aufhört eine Perle zu seyn und das zerknickte Gras nicht mehr Gras ist: jedoch geht nichts Wesentliches in diesen unter; so indem das Thier stirbt, ist es nicht nothwendig, daß in ihm seine Seele untergehe oder von dem Subjekte getrennt werde: sondern nur daß die hauptsächlichen Kennzeichen (signaturae), an denen es als ein Thier erkannt wird, zerstört werden; von welcher Art das animalische Leben ist, welches, wie wir behaupten, in dem ätherischen Feuer gegründet ist, nämlich eine Substanz aus sich und ein perpetuum mobile, wie es Capivaccius *) richtig definirt. Die übrigen Signaturen aber sammt der Form, von welcher sie unzertrennbar sind, können auch in dem todten Körper übrig bleiben. Welche Form in gewissen Fällen den untergegangenen Körper wieder annimmt und nach Art eines Phönix wiedergeboren wird. Aus Unwissenheit aber sind viele in unauflösliche Labyrinthe von Irrthümern verfallen, wenn sie specifische Kräfte der Dinge und individuelle Eigenschaften in todten Körpern übrig finden (dies wird dann näher erklärt): aber auf welche Weise sie hier sind und die wahre Wurzel mißkennend. Daher erdenken sie so ungereimte Meinungen, daß sie die Ohren der Gelehrten stärker als Hammerschläge treffen, während sie selbst diese für Unwissende erklären. Die Ursache aber von dergleichen Irrsalen ist die, daß sie über die Natur disputiren, ohne die Natur befragt zu haben (natura inconsulta), welche sie durch ihre Meinungen verändern zu können glauben. Was Wunder also, daß sie Dinge erdichten, welche weder sind, noch in der Natur seyn können? Wenn sie die Natur näher angeschaut und

*) Hieronymus Capivacci, ein gelehrter Arzt des 16. Jahrhunderts und Professor in Padua († 1589), dessen gesammelte Werke 1603 in Frankfurt herauskamen (Jöcher).

die Werke jener Kunst, welche sie selbst hassen und bei deren Namen sie schaudern, ohne welche jedoch die Natur nackt und ohne Gewand, und wie sie ihren Liebhabern zu erscheinen pflegt, nicht erblickt werden kann, befragt hätten, welchen ganz andern Eindruck würden sie empfangen haben, wie würden sie sich ihrer Meinungen schämen, wie kleinlaut würden sie in ihrer falschen und leeren Philosophie dastehen? Mit Einem Schlage würde ihre Physik und deren Grundlagen in das alte Chaos zurückfallen. Was Wunder daher, wenn wir für Ketzer gehalten werden, wenn unsre Meinungen als ungereimt verlacht werden, die doch in der Natur selbst begründet und befestigt sind, weil sie von ihrer Phantasie abweichen, die sie nichts erfahren haben (qui nihil sunt experti). Denn sie bringen diese unsre Meinungen nicht an den wahren Prüfstein, nämlich die Natur selbst, sondern sie wägen sie nach ihren veralteten Meinungen — —*). So viel von der Einleitung.

Auf den besondern Inhalt des eigentlichen Werkes ist hier nicht einzugehen. Wenn es gestattet ist, einen Begriff von der heutigen Naturwissenschaft auf jene Zeit überzutragen, so könnte man es den Versuch einer Lehre der Metamorphose der Pflanzen und Thiere nennen; alles auf dem Naturgrunde des Systems von Paracelsus und dem ältern von Helmont. Das Ganze sollte aus 2 Büchern bestehen, enthält aber nur das erste Buch in acht Kapiteln. Von dem zweiten sind die Ueberschriften von ebenso viel Kapiteln vorhanden. Man kann die eben angegebene Richtung des Verfassers aus diesen Ueberschriften hinlänglich erkennen. Cap. 1. Was der Saame ist, wie und von wem er erzeugt wird. Cap. 2. Ob der Saame beseelt und ob nur eine Seele in dem Menschen ist. Cap. 3. Was die bildende Kraft ist und wie sie sich in dem Saamen verhalte? Cap. 4. Von den Irrthümern, welche in der Bildung des Fötus vorkommen und von den Mißgeburten. Cap. 5. Von den

*) Hier folgen verschiedene Beispiele von dem Wiederaufleben gewisser Thiere auf natürlichem Wege, wobei jedoch der Verfasser nicht frei von Vorurtheilen und mährchenhaften Voraussetzungen bleibt.

verschiedenen Eindrücken der Körper in Bezug auf Gestalt und Farbe, und von den Kräften der Einbildungskraft. Cap. 6. Von der Größe der Körper in einer jeden Species, ob sie immer abnehmen? und von den Pygmeen und den Giganten. Cap. 7. Von der Aehnlichkeit und dem Unterschiede im Geschlecht, der körperlichen Gestalt und im Charakter; und von den Androgynen. Cap. 8. Von der verschiedenen Vermischung der menschlichen Natur mit den Thieren, und der Vermischung dieser unter sich: wo von den Satyrn, Nymphen, Cynocephalen, Sirenen, Tritonen, Harpyen gehandelt wird (also ein Versuch, die griechische Mythologie aus der Physik zu erklären). Zweites Buch Cap. 1. Von der Verpflanzung (transplantatione) in den Pflanzen, Metallen, Gemmen, Steinen und den übrigen Mineralien; desgleichen den Meteoren und den Elementen. Cap. 2. Von einer untergeordneten Erzeugung und von denjenigen Geschöpfen, welche aus der Zerstörung der andern entstehen, und von der Fäulniß. Cap. 3. Von der verborgenen Erzeugung (de umbratili generatione) in dem Dampfe, im Rauch, Feuer, Eis, Crystall, Urin, Bernstein und dem Zauberspiegel (speculo magico), wo von den verschiedenen Erscheinungen und Gesichten (spectris) gehandelt wird. Cap. 4. Von der Wiedergeburt der Körper und von der Metempsychose der Seelen. Cap. 5. Von der Metamorphose und Veränderung der Körper. Cap. 6. Von der Entfernung der Seelen von ihren Körpern und ihrer sehr langen Wanderschaft, wo von dem Zustand der getrennten Seele gehandelt wird. Cap. 7. Was der Tod und der Untergang der Dinge bedeute? und von dem Orcus des Hippokrates, von der Nacht des Orpheus und dem Chaos der Alten. Cap. 8. (und letztes). Ob der Tod durch die Kräfte gehindert werden kann? wo von dem Lebensbaum und der Universalmedicin der Philosophen gehandelt wird.

Ich gehe zu dem andern, viel umfangreicheren philosophischen Werke Marci's über, welches den Titel führt: Philosophia vetus restituta, partibus V comprehensa, quarum: I. De Mutationibus, quae in universo fiunt. II. De Partium Universi

Constitutione. III. De Statu hominis secundum naturam. IV. De Statu hominis praeter naturam. V. De Curatione Morborum. Mit dem Motto: Omnia in omnibus *).

Was den Sinn des Titels betrifft, so sey im Allgemeinen so viel bemerkt, daß der Verfasser unter der von ihm wiederhergestellten alten Philosophie nicht etwa die Philosophie der Griechen überhaupt gegen die neuere und christliche meint, sondern speziell die dem Aristoteles vorangehende Philosophie; denn gegen Aristoteles und die neueren Peripatetiker ist sein Werk überhaupt gerichtet. Kurz er meint die Philosophie der jonischen Schule in Demokritus und Anaxagoras. Was das Verhältniß dieses Werkes zu dem früheren anlangt, so giebt er in der Vorrede dasselbe in der Art an: daß jenes sich auf die Erzeugung des Mikrokosmus (als des Menschen und der Thiere) beschränke, hier aber von den ideae seminales im Allgemeinen, so weit nämlich die Welt aus dem Chaos sich zu entwickeln anfängt, sowie von der Entwickelung, der Ordnung, Verknüpfung und Harmonie (mutuo consensu) der einzelnen Theile der Welt gehandelt werde. Diese Lehre, fährt er fort, unterscheidet sich also gar nicht von ersterer, als daß sie sich weiter verbreitet und zu den Sternen selbst erstreckt; daß die himmlischen Dinge denselben Gesetzen unterworfen seyen, denen die irdischen gehorchen; und daß dasjenige vollkommen wahr sey, was Hermes in der smaragdinen Tafel gesagt hat: quod est superius esse idem cum eo quod est inferius. Nur in dem Punkte unterscheide sich der gegenwärtige Traktat von jenem, daß er die generatio substantialis in der Weise, wie die Neueren sie zu erklären versuchen, bei Seite schafft, und als Hypothese annimmt, daß keine Form außer der vernünftigen Seele von neuem entstehe. Eine Hypo-

*) Die erste Ausgabe, Prag 1662. 4. (580 Seiten), führt noch das griechische Motto: Παν εν παντων (sic). Eine zweite Auflage erschien zu Frankfurt und Leipzig 1676, mit den Worten auf dem Titel: Propter distracta hinc inde exemplaria seduloque hactenus quaesita. Allein die Gleichheit der Seitenzahlen und übrige Einrichtung läßt an der Wahrheit dieses Beisatzes zweifeln.

these, sagt er, deren ich in der ersten Schrift (Ideae formatrices) nicht bedurfte: weßhalb ich die gemeine Ansicht, so weit dies anging, beibehielt; wiewohl ich glauben sollte, daß die Ansicht vielmehr die allgemeine zu heißen verdiente, welche die größten Philosophen vor Aristoteles: Demokritus, Anaxagoras und der große Hippokrates, bekannten, und von den neueren nicht wenige*); ja ich werde an seinem Orte zeigen, daß diese Ansicht selbst dem Aristoteles angemessener ist, und daß die generatio substantialis beibehalten werden kann, ohne daß irgend eine Form von Neuem entstehe, wie dies bei dem Entstehen des Menschen sich ereignet." Weiterhin erklärt er sich, daß er den Titel philosophia vetus restituta vorgezogen habe, weil sein Werk großentheils die Naturphilosophie behandle, nicht zwar im ganzen Umfange des Wortes, sondern mit der Beschränkung auf jene philosophische Formel: omnia in omnibus, und darauf werde alles Uebrige bezogen. Wir kennen den Grundgedanken dieser Formel; es ist die Idee der Metamorphose, welche durch die Schöpfung durchgeht, aber in den 5 Abtheilungen dieses starken Werkes durch ein allzu angehäuftes Material und durch den sich überall vordrängenden Glauben an eine Welt lebendiger Geister in der Natur mehr erdrückt und verwirrt, als streng wissenschaftlich und methodisch ausgeführt wird. Es bedarf für die Leser dieser Zeitschrift keiner weiteren Winke, um auch nur in den wenigen hier mitgetheilten Anführungen gewisse Beziehungen zu bekannten philosophischen Bestrebungen des 17ten Jahrhunderts zu erkennen. Zwei Kardinalpunkte scheinen mir vor Allem bei Marci der Beachtung nicht unwerth, die übrigens gegenseitig sich eng auf einander beziehen: der Eine (wie schon oben bemerkt) ist die Annahme von objektiven thätigen Natur-Principien in den Einzelwesen, welche, wie gesagt, an die plastischen Naturen (vis plastica) des Engländers Cudworth, ja, wenn man will, an Leibnizens Monadenlehre erinnern. Der andere erinnert ebenso sehr, ja in noch höherem Grade an den eben genannten Philosophen durch den Idealismus, womit die Seele principiell von

*) Er zielt besonders auf Paracelsus.

der Materie in der Region des Erkennens unterschieden und dennoch eine Art von Harmonie (ich weiß es nicht besser zu bezeichnen) der Erkenntniß mit den Objekten vermittelt wird. Die Stelle, worin dies deutlich, obschon nur gelegentlich ausgesprochen wird, findet sich in der dritten Unterabtheilung des dritten Theils, wo über den Stand der Seele nach ihrer Trennung vom Körper gehandelt wird (p. 251.), von dem es im Allgemeinen heißt, daß er sowohl in seinem Seyn als in seinem Wirken demjenigen der Engel zu vergleichen sey. Hier heißt es zur Begründung: die vernünftige Seele sey von einer höhern Ordnung als die Weltseele, in welcher die Idee des ganzen Universums im eminenten Sinne enthalten sey: durch welche sie sich selbst darstellt in dem materiellen Subjekte, in der Weise wie in dem Kapitel von dem Chaos dargelegt worden. Indem also die vernünftige Seele die Weltseele erkennt, so erkennt sie alles dasjenige, was in ihr actu oder potestate vorhanden ist. Wenn also diese Seele untheilbar Eine ist, warum nicht auch der Aktus, womit die Vernunft sie erkennt? Aber, wirst du sagen, wenn es keine andern Gegenstände (species) giebt außer den materiellen, durch deren Hülfe der Geist seine Verrichtungen thut, und wenn er von dem Körper ebenso wiederum scheidet, wie er hineinkam, einer weißen Tafel ähnlich (simulis tabulae rasae), auf welche nichts geschrieben oder gemalt ist; auf welche Weise kann ihr eine Kenntniß desjenigen, was sie im Leben gethan, zukommen, wie sie zu dem Gericht, welches alle Verstorbenen erwartet, nothwendig ist? Denn wir lassen keine der Seele eingedrückte Bilder zu, noch daß die vitalen und imanenten Handlungen von äußern Principien hervorgebracht werden (Neque enim species animae impressas admittimus, neque actus vitales et immanentes a principio externo produci.) Wir erfahren aber in uns selbst, daß eine Kenntniß keines Dinges zu uns gelange, außer wenn die Sinnes-Objekte entweder selbst durch sich, oder durch jene Form, welche in sich selbst sinnlich und zu uns fortgepflanzt wird, sich mit uns vereinigen. So ist in dem Auge die Farbe in der nämlichen Lage, welche sie in dem Objekte

hatte; damit aber die Seele diese Form empfinde oder lebendig ausdrücke, muß sie in demselben Subjekte seyn mit der Seele: und aus dieser Vereinigung entsteht die Empfindung und die Erkenntniß: obschon die Seele selbst von dem Objekte nichts empfängt. Daher wird die Seele vermittelst der Vereinigung mit dem Subjekte um nichts mehr fähiger, jene Kenntniß aus sich zu haben, als wenn sie von dem Subjekte getrennt wäre. Nicht minder also kann sie alsdann den Akt des Sehens entwickeln ohne das Auge und das Subjekt, als wenn sie mit demselben vereinigt ist; und dasselbe ist von jedem andern Sinne auszusagen; obschon nicht dieselben Leidenschaften (passiones) wie in dem Körper sie begleiten. So freute sich Creusa (Virgil. Aen. lib. VI.) ihren Aeneas anzureden, aber wich vor seiner Berührung zurück:

Ter conatus erat collo dare brachia circum:
Ter frustra comprensa manus effugit imago,
Par levibus ventis volucrique simillima somno.

Dann heißt es: nicht alles nimmt der mit seinem Leibe vereinigte Geist auf gleiche Weise wahr, wie die ideae seminales und den von diesen abhängenden Bau des Körpers (et ab his pendentem corporis fabricam); ja die Seele eines Blinden nimmt nicht einmal das Bild des Objekts in seinem Auge wahr. Der Grund davon scheint zu seyn, daß, um die sinnliche Wahrnehmung anzuregen, nicht nur die von dem Gegenstande empfangenen Bilder (species), sondern auch die Anhänge (appendices) der ideae seminales nothwendig sind: ohne welche keine Handlung vollbracht und kein Gebrauch irgend eines Organs stattfinden kann. Allein wenn die Einheit mit dem Körper aufgelöst ist, hören diese Hindernisse auf u. s. w.

Man erkennt aus diesen Stellen (welche ich leicht, wenn der Raum es gestattete, noch vermehren könnte), wie sehr es dem Verfasser am Herzen lag, sich über die höchsten Aufgaben der Philosophie im Zusammenhange Rechenschaft zu geben; im Ganzen aber ist wohl Grund vorhanden, Goethe's Urtheil über Marci, als Physiker, auch auf ihn als Philosophen anzuwen-

den, wenn er sagt: „Bei allen seinen Verdiensten fehlte es ihm doch eigentlich, so viel wir ihn beurtheilen können, an Klarheit und durchdringendem Sinn. Sein Werk zeugt von dem Ernst, Fleiß und Beharrlichkeit des Verfassers; aber es hat im Ganzen etwas Trübseliges. Er ist mit den Alten noch im Streit, mit den Neuen nicht einig *), und kann die Angelegenheit, mit der er sich eigentlich beschäftigt, nicht in die Enge bringen; welches freilich eine schwere Aufgabe ist, da sie nach allen Seiten hindeutet.

Einsichten in die Natur kann man ihm nicht absprechen; — es mangelt ihm aber an Sonderungsgabe und Ordnungsgeist. Sein Vortrag ist unbequem, und wenn man auch begreift, wie er auf seinem Wege zum Zweck zu gelangen glaubte, so ist es doch ängstlich, ihm zu folgen." ...

Hat nun ungeachtet dieser Mängel Goethe unsern Marci für werth genug gehalten, ihn zu studiren und sein Andenken zu erneuern, so wird es mir hoffentlich für kein Unrecht ausgelegt werden, wenn ich in diesen wenigen Zeilen auf den allgemeinen Boden, von wo aus dieser würdige Gelehrte nach allen Seiten sich ausbreitete, auf seine Philosophie, hingewiesen habe.

Zur Logik.

Von H. Ulrici.

1) Franz von Baader's Sämmtliche Werke. Erste Hauptabtheilung. Erster Band: Gesammelte Schriften zur philosophischen Erkenntnißwissenschaft als speculative Logik. Herausgeg. von Dr. Franz Hoffmann. Lpz. 1851.

2) M. W. Drobisch: Neue Darstellung der Logik nach ihren einfachsten Verhältnissen, mit Rücksicht auf Mathematik und Naturwissenschaft. Zweite, völlig umgearbeitete Auflage. Lpz. 1851.

Im vorigen Hefte dieser Zeitschrift habe ich die reformatorischen Bestrebungen auf dem Gebiete der Logik in Frankreich, England

*) Von Cartesius ist bei ihm keine Spur; doch bezieht er sich p. 530. bei einer Frage aus der Chemie auf Gassendi.

und den Niederlanden darzustellen und zu beleuchten gesucht. Die obengenannten beiden Werke dürften vorzugsweise geeignet seyn, den Stand der logischen Frage in Deutschland des Näheren zu bezeichnen und zur Orientirung über denselben als Basis zu dienen.

Fr. v. Baader's Schriften haben, wie der verdienstvolle Herausgeber seiner Werke mit Recht bemerkt, einen wohlbegründeten Anspruch auf eine nähere Beachtung, als ihnen bisher (wohl vornehmlich aus äußern Gründen, in Folge der Zersplitterung seiner schriftstellerischen Thätigkeit und der Zerstreuung seiner Ideen in eine Menge kleiner Schriften, Journal-Aufsätze, Vorreden, akademische Reden ꝛc.) zu Theil geworden ist. Denn ohne Zweifel gehört Baader zu den tiefsinnigsten Denkern unserer Zeit. Daher dürfte es schon um seiner selbst willen von Interesse seyn, seine Ansichten über Stellung und Aufgabe der Logik kennen zu lernen; und noch mehr wird sich die Theilnahme erhöhen, wenn man findet, daß seine Aeußerungen recht den Mittelpunkt der Frage treffen, um die es sich gegenwärtig handelt. Baader hat seine Auffassung der Logik in einem besondern Aufsatze dargelegt, der im vorliegenden Bande seiner sämmtlichen Werke zuerst gedruckt erscheint und für dessen Mittheilung wir dem Hrn. Herausgeber zu besonderem Danke verpflichtet sind. Ich bemerke ausdrücklich, daß es vornehmlich dieser Aufsatz ist, auf den ich — natürlich unter Berücksichtigung der anderweitigen zerstreuten Aeußerungen Baader's über Wesen und Verhältniß der Logik — hier näher einzugehen beabsichtige: eine umfassendere Darstellung und Beurtheilung der Baader'schen „Erkenntnißwissenschaft" wie überhaupt der bis jetzt erschienenen vier Bände seiner sämmtlichen Werke hat ein Andrer unserer geehrten Mitarbeiter übernommen und wird den Lesern in einem der nächsten Hefte dieser Zeitschrift vorgelegt werden.

Stellt man die logische Frage rein alternativisch: formale oder speculative Logik? d. h. ist die Logik als rein formale Wissenschaft zu betrachten und demgemäß rein für sich ohne alle Beziehung zur Erkenntnißtheorie und Metaphysik zu behandeln, oder

fällt sie mit der Metaphysik und resp. Erkenntnißwissenschaft in Eins zusammen? — faßt man die Frage als dies reine Entweder-Oder, so kann es nach den Aeußerungen Baader's keinem Zweifel unterliegen, daß er sich, im Nothfalle der Entscheidung, mehr auf die Seite der speculativen Logik gestellt haben würde. Er begünstigt offenbar die letztere. Allein er deutet zugleich klar genug an, daß er jene alternativische Fassung der Frage für falsch hält, d. h. daß nach seiner Ansicht eine andre, dritte Stellung der Logik möglich und die allein wahre ist. Der Hr. Herausgeber (in seiner vortrefflichen Einleitung zum vorliegenden Bande der Baader'schen Werke) bemerkt mit Recht: Baader sey allerdings mit Fichte, Schelling und Hegel darin einverstanden gewesen, daß die Logik, um philosophische Wissenschaft zu seyn, metaphysische Wissenschaft seyn müsse. „Wenn er aber schon damit einverstanden war, daß die Logik eine inhaltvolle Wissenschaft sey, sie somit ihre Materie nicht von außenher zu holen habe, wenn er gleich der Logik ihre allen andern Wissenschaften gegenüber centrale Stellung und Bedeutung vindicirte, so war er doch weit davon entfernt, die übrigen Wissenschaften in Logik aufgehen zu lassen und mit Hegel die Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit für aus der Vorstellung entnommene Substrate zu erklären, die in der Logik in bloß logische Bestimmungen aufzulösen seyen. Nach Baader ist daher zwar die Logik metaphysisch, aber nicht die ganze Metaphysik, die Logik enthält nicht die ganze Metaphysik, aber die Metaphysik enthält auch die Logik. Die Logik ist nicht bloße Denkformenwissenschaft, sondern Erkenntnißwissenschaft; und da das Erkennen des endlichen Geistes nur ein Nachbild des Erkennens des unendlichen Geistes seyn kann, so hat die Logik auch das Wesen und die Natur des unendlichen Erkennens darzustellen. Daher zieht die Logik nach Baader auch die Lehre von Gott in ihr Gebiet, jedoch nicht die ganze Lehre von Gott, sondern nur jenen Theil derselben, welcher Gott als das absolut erkennende Wesen darstellt."

Hiermit ist der, offenbar vermittelnde, Standpunkt Baader's im Allgemeinen klar bezeichnet. Baader selbst (in dem an-

geführten Aufsatze S. 315.) erklärt: „die Logik ist nicht die Formen-, sondern die Formirungslehre oder die Lehre vom Logos als Formator durch seinen Geist, — also Sprach- und Denklehre (denn Denken ist stilles Sprechen, wie Sprechen lautes Denken), also schon Vermittelungslehre des ungeschiedenen Inhalts mit dem unterschiedenen oder formirten." Dieser bedeutungsvolle Satz, mit dem ich vollkommen übereinstimme, erhält seine nähere Erläuterung durch einen andern ebenso gewichtigen Satz der Baader'schen Erkenntnißtheorie, den er in der Einleitung zu den Vorlesungen über religiöse Philosophie (S. 183.) ausspricht, daß nämlich „jedes Erkennen oder Wissen ein Unterscheiden (Distinguiren) sey", — oder wie er denselben Gedanken in dem erwähnten Aufsatze (S. 318.) ausdrückt: „Sprechen (sey es innerlich denken, sey es auch äußerlich) ist identisch mit Formiren d. h. mit dem Führen des ungeschiedenen Inhalts in seine Geschiedenheit, und das Verstehen eines Realformirten, in die Existenz Geführten als ein Nennen oder Definiren desselben (denn jeder wahre Name sollte eine genetische Definition seyn) ist, nur als ein Nachsprechen, ein ideelles Nachschaffen, Nachmachen oder Reconstruiren dieses Seyenden." Darf ich hier, wie die Consequenz unweigerlich zu fordern scheint, statt „Nachschaffen, Nachmachen" vielmehr Nachunterscheiden setzen, so bin ich auch mit diesem Satze so vollkommen einverstanden, daß ich in ihm meine eigne (in meinem System der Logik ausgeführte) Ansicht vom Wesen der Logik nur wiederholt finde. Denn ist danach alles „Formiren" identisch mit dem „Führen des ungeschiedenen Inhalts in seine Geschiedenheit", also alles Formiren ein Unterscheiden, und ist die Logik „Formirungslehre", so ist sie eben damit die Lehre von der unterscheidenden Denkthätigkeit des Geistes, — ein Satz, den ich an die Spitze meines Systems der Logik gestellt habe, weil er meine ganze Auffassung in nuce ausdrückt.

Der Begriff der Form, deren Bildungsproceß die Logik als Formirungslehre zu erforschen und darzulegen hat, ist nach Baader „der einer bestimmten Weise der Synthesis (Einigung

eines Vielen) als Stoffs, folglich der einer Vermittelung (sey es daß diese Synthesis als Ineinander wie in der Zahlfigur, sey es daß sie als Auseinander wie in der Raumfigur, genommen wird)". Die Form sey real oder unreal, fügt er hinzu, immer „liegt schon im Begriff der Form die Triplicität als Ausgleichung eines Nicht-Einen zum Einen." In der That involvirt alles Unterscheiden zugleich ein Synthesiren. Denn indem zwei Objekte von einander unterschieden werden, wird nothwendig jedes als Eines, als eine Einheit, gefaßt und dem andern gegenübergestellt: alle Einheit entsteht nur mittelst Unterscheidung und jede ideelle wie reelle Einheit ist selbst nur eine (wenn auch — wie bei den einfachen Substanzen — untrennbare) Einheit eines Vielen, Mannichfaltigen, Unterschiedenen. Dies habe ich (a. a. O. S. 242 f.) des Näheren darzuthun gesucht. Ganz in Uebereinstimmung damit bemerkt Baader: „Jedes Seyende oder Daseyende begreift man nur, wenn man es zugleich als Eines (unum) und als Einziges (unicum) begreift. Als solches ist es nothwendig zugleich Vieleins und Einsvieles, weil nur das Viele Eines, nur das Eine Vieles, d. i. nur jenes einfach, nur dieses ein Vielfaches, Mannichfaltiges seyn kann. Aber dieses Vieleins wird ferner nicht dualistisch als Allgemeinheit und Einzelheit begriffen, sondern nur trialistisch als Synthesis des Allgemeinen mit dem Einzelnen (Vielen) mittelst der Sonderung oder der Form." Dieses „mittelst der Sonderung oder der Form" ist wiederum höchst bedeutsam. Denn damit wird die Sonderung (Unterscheidung) oder die Form (Formirung) als das M i t t e l bezeichnet, durch welches die Synthese des Allgemeinen und Einzelnen zu Stande kommt. Und in der That ist es nur die unterscheidende Thätigkeit, welche, indem sie das Seyende gemäß den logischen Kategorieen sondert und ordnet, mittelst dieser Sonderung das Einzelne als Ausdruck (Exemplar) des Allgemeinen (der Gattung, des Begriffs) setzt und begreift, also die Synthesis des Allgemeinen mit dem Einzelnen vermittelt. Mit Recht folgert Baader aus den obigen Sätzen 1) „die Irrationalität jener Vorstellung von Atomen und Monaden, falls

man bei solchen nicht die Untrennbarkeit des Vielen, sondern die Abwesenheit desselben versteht" [d. h. falls man unter Atom nicht eine nur untrennbare Einheit eines Mannichfaltigen, sondern eine schlechthinnige, reine Einheit ohne alle immanente Mannichfaltigkeit versteht], und 2) „das Irrige einer andern Vorstellung, welche Form und Materie dualistisch als Gegensatz faßt, ja den Begriff der Materie mit jenem des Realen vermengt." In der That leuchtet von selbst ein, daß, wenn „die Form nur als Synthesis des Einen und Vielen zu begreifen ist, dieses Viele aber eben nur als Stoff die Materie bedeutet, ebensowenig ein Gegensatz von Form und Materie als eine Identität der Materie mit dem Realen stattfindet, da ja Realität und Nichtrealität so gut der Form als der Materie und zwar beiden nur immer zugleich zukommen können." Die Materie, fügt Baader hinzu, „ist nur durch ihre Formation; dasselbe gilt aber auch für die Form, und man kann also von Form und Materie nicht als von zweien bereits fertigen Dingen sprechen, von denen nur Eines zum Andern hinzukäme, wie der flüssige Inhalt zum Geschirr. Diese primitive Simultaneität der Form und Materie ist also keineswegs (mit Kant) als eine äußerliche Relation beider zu fassen, und gilt sowohl für das potentiale Seyn beider als für ihr aktuelles Seyn, welchen Unterschied man sonst mit den Worten des ideellen und reellen Seyns bezeichnet." Ganz übereinstimmend damit habe ich zu zeigen gesucht, daß die producirende (den Stoff der Unterscheidung liefernde) und die unterscheidende oder formirende Thätigkeit nothwendig immer zugleich wirken, weil schlechthin kein Produkt, weder im ideellen noch reellen Seyn, kein Gedanke, kein Ding, ohne irgend eine Bestimmtheit — die als gesetzter Unterschied von Andrem eben seine Form ist — seyn und gedacht werden kann.

Auf Grund dieser Betrachtung von Form und Materie behauptet dann Baader, daß der Logik „jene Virtualität und Wesenhaftigkeit wieder zu vindiciren sey, welche sie seit langer Zeit verloren hatte." In dem Sinne, in welchem hier das Wort „Wesenhaftigkeit" genommen ist, bin ich meinerseits auch mit

diesem Satze einverstanden. Denn Baader will offenbar keineswegs sagen, daß die Logik die ganze Lehre vom Wesen Gottes, der Welt und des Menschen mit befassen solle, sondern nur, daß sie, wie er an einer andern Stelle erklärt, „die Form, von der sie handelt, nicht in ihrer Abstraktheit (Leere) oder in ihrer bloßen Aeußerlichkeit auffasse"; er behauptet mithin nur, daß die Form, sofern sie in ihrer Untrennbarkeit von der Materie dem Wesen selbst nothwendig und mit dem Wesen wie das Wesen mit ihr behaftet sey, selbst wesenhaft sey. Die „Virtualität" bezieht sich offenbar auf die Kraft und Bedeutung der Logik für alles Erkennen und Wissen wie für das Denken und Bewußtseyn überhaupt, — eine Bedeutung, die ihr nothwendig zugestanden werden muß, man möge sie als formale oder speculative im engern Sinne fassen, da sie immer ein wesentliches Supplement der Erkenntnißtheorie insofern bildet, als in allem Erkennen die logischen Gesetze und Funktionen mitwirken.

Sonach wird man es vollkommen verständlich finden, wenn Baader (S. 316.) die Logik ausdrücklich für „eine formelle Wissenschaft" erklärt, und doch gegen die alte formale Logik, d. h. gegen die abstrakt formalistische, die Form „in ihrer bloßen Aeußerlichkeit" auffassende Behandlung der Logik protestirt. Auch hierin stimme ich ihm vollkommen bei.

Nach dieser Uebereinstimmung in den Grundanschauungen glaube ich annehmen zu dürfen, daß Baader auch mit meiner Ausführung und Entwickelung derselben zu einem vollständigen Systeme, insbesondre mit meiner Ansicht vom Verhältnisse der Logik zur Metaphysik im Wesentlichen einverstanden gewesen seyn würde. Zunächst leuchtet ein, daß die Logik als „Formirungswissenschaft" es nicht mit der (psychologischen) Formirung der einzelnen Vorstellung, sondern nur mit den allgemeinen Gesetzen und Normen aller Formirung, also der formirenden (unterscheidenden) Denkthätigkeit selbst zu thun haben kann: nur diese Gesetze und Normen, nach denen vom Denken jede beliebige Vorstellung formirt wird, wissenschaftlich zu ermitteln und darzulegen, kann die Aufgabe einer Wissenschaft der Logik seyn. Ich habe zu zeigen ge-

sucht, daß der s. g. Satz der Identität und des Widerspruchs wie der Satz der Causalität nichts andres sind, als solche immanente Gesetze, nach denen die unterscheidende Denkthätigkeit in ähnlicher Art wirkt und sich vollzieht, wie etwa die Schwerkraft nach dem Gesetze des Falles oder der Gravitation; und daß ebenso die logischen Kategorieen nichts andres sind, als die immanenten Normen (Beziehungs- oder Gesichts- und resp. Vergleichungspunkte), denen gemäß die unterscheidende Denkthätigkeit die einzelnen Unterschiede setzt, denen gemäß sie also in ähnlicher Art verfährt, wie etwa die in der einzelnen Pflanze wirkende vis formativa Stengel und Zweige, Blätter und Blüthen gemäß dem allgemeinen Typus der Pflanze überhaupt oder der bestimmten Pflanzengattung, der sie angehört, bildet. Sind diese Gesetze und Normen aber Normen und Gesetze der formirenden Denkthätigkeit, so können sie offenbar ebenfalls nur formaler Natur seyn. Von den beiden logischen Gesetzen leuchtet dies von selbst ein. Aber auch die Kategorieen sind, wie ich dargethan zu haben glaube, nur formal allgemeine Begriffe, die in unserm Denken ursprünglich zwar nicht als Begriffe, d. h. als bestimmt formirte, mit Bewußtseyn aufgefaßte Gedanken, wohl aber als jene Normen anfänglich unbewußt wirken und unsere unterscheidende Denkthätigkeit leiten. Sofern sie dies thun, erhält ihnen gemäß jeder Gedankeninhalt zugleich mit seiner Entstehung im Bewußtseyn auch seine bestimmte Form, und nur in dieser Form und dadurch, daß er sie zugleich mit seiner Entstehung erhält, kommt er uns zum Bewußtseyn. Die abstrahirende Trennung dieser Form von ihrem Inhalte ist also ebenso unmöglich und widersinnig als etwa die Trennung der Form des Blattes vom Blatte selbst: wie das Blatt nicht mehr es selbst ist, wenn ich von seiner Form absehe oder sie zerstöre, ebenso hört der Gedanke auf er selbst zu seyn, wenn ich von seiner Form abstrahire. Wohl aber lassen sich die allgemeinen formalen Gesetze und Normen, nach denen jeder Gedanke formirt wird, für sich betrachten, d. h. das reflektirende Denken kann sie von den ihnen gemäß formirten Gedanken und deren Formen

in ähnlicher Art absondern, wie etwa das Gesetz der Schwere oder der allgemeine Pflanzentypus sich vom einzelnen Falle und resp. von einzelnen Pflanzenexemplaren absondern läßt. Ja obwohl jene Gesetze und Normen nur immanent in unserm unterscheidenden Denken wirken und nur immanent in den ihnen gemäß formirten Gedanken sich ausdrücken, obwohl also diese Gedanken der Inhalt (Stoff) sind, an dem die Kategorieen als formale Begriffe zur Erscheinung kommen, so muß doch die Logik, wenn sie sich wissenschaftlich ausführen will, sie von ihrem Inhalte nothwendig absondern und für sich betrachten: sie kann dies ebensowenig vermeiden, als die Naturwissenschaften im Stande sind, die Gesetze der Schwere, der Bewegung rc. wissenschaftlich zu erörtern, ohne sie von den einzelnen Dingen, Stoffen, Formen, in denen sie wirken, abgesondert für sich darzulegen; denn nur dadurch erhalten sie die Form der Allgemeinheit, die ihnen als Gesetzen zukommt.

Nur darum also, weil es die Logik in diesem Sinne mit nur formalen Gesetzen, Normen, Begriffen, abgesehen von deren Inhalte, zu thun hat, ist und bleibt sie eine nur „formelle Wissenschaft", ungeachtet und unbeschadet der vollen Einsicht, — die gerade von ihr selbst ausgeht und begründet wird —, daß keine Form ohne Inhalt existirt und möglich ist. Ich glaube mit Sicherheit annehmen zu dürfen, daß auch Baader in demselben oder doch in einem naheverwandten Sinne seinen obigen Ausspruch verstanden wissen wollte.

Dagegen scheint Baader nach den allgemeinen, ganz unausgeführten Grundzügen, in denen er seine Ansicht mehr andeutet als ausspricht, die Logik in eine weit engere Verbindung mit der Metaphysik und eine größere Abhängigkeit von ihr zu setzen, als nach meiner Ueberzeugung zulässig ist. Für diesen Anschein spricht seine Behauptung, daß die Logik die Formirungslehre „oder die Lehre vom Logos als Formator durch seinen Geist" sey, daß sie nur insofern eine formelle Wissenschaft sey, als „der Logos die Urform und die Logik die Lehre vom Logos sey oder seyn sollte". Dafür spricht seine ganze Philosophie, die

er überall ausdrücklich als „religiöse Philosophie" bezeichnet. Dennoch glaube ich, daß dieser Schein eben nur ein Schein ist, und daß Baader in Wahrheit das Band zwischen Logik und Metaphysik nicht enger zog, als es zu ziehen ist.

Wenn es sich um den Platz der Metaphysik im philosophischen System und um ihr Verhältniß zu andern Disciplinen handelt, so kommt Alles darauf an, die Stellung der Metaphysik als fertiger, begründeter Wissenschaft von ihrer Stellung als werdender, erst zu begründender Wissenschaft zu unterscheiden. Kein System, das über sich selbst im Klaren ist, kann mit der Metaphysik als schlechthin erster Disciplin, als philosophia prima anfangen, — aus dem einfachen Grunde, weil es entschieden unwissenschaftlich ist, mit einem Erkenntnißobjekt zu beginnen, dessen Existenz überhaupt oder doch als Objekts der menschlichen Erkenntniß und Wissenschaft bestritten und bezweifelt wird. Es giebt und gab bekanntlich genug Philosophen, welche Gott (das Absolute), den Hauptgegenstand der Metaphysik, schlechtweg oder doch als Objekt wissenschaftlicher Erkenntniß leugneten, ja den bloßen Gedanken des Absoluten für unvollziehbar, seine Vollziehung für eine leere Illusion erklärten. Die Metaphysik hat mithin, ehe sie an die wissenschaftliche Darstellung ihres Objekts gehen kann, die Existenz, Erkennbarkeit, Denkbarkeit desselben nachzuweisen, — d. h. sie stützt sich nothwendig auf die Erkenntnißwissenschaft und, sofern die Logik ein wesentliches Complement derselben ist, auf die Logik. Insofern sind Erkenntnißwissenschaft und Logik im System der Philosophie nothwendig vor die Metaphysik zu stellen, weil sie die Voraussetzungen ihrer Möglichkeit sind. Nachdem dagegen diese Möglichkeit dargethan, die Metaphysik als Wissenschaft begründet und ausgeführt ist, so leuchtet ebenso von selbst ein, daß vom Inhalte der Metaphysik der Inhalt aller übrigen Disciplinen abhängig seyn muß, ja daß in gewissem Sinne alle übrigen Disciplinen des Systems nur als Theile der Metaphysik zu betrachten sind. Denn wie das Absolute nothwendig das Urbestimmende ist, von dem das Wesen der Welt wie des Men-

schen bedingt und gesetzt ist, so ist von der Wissenschaft des Absoluten nothwendig alle übrige Wissenschaft bedingt und bestimmt. Insofern steht offenbar die Metaphysik an der Spitze oder im Centrum des Systems, und alle übrigen Disciplinen sind nur weitere Ausführungen der Idee des Absoluten, Consequenzen der Auffassung desselben.

Daß nun Baader der Metaphysik eine diesen Gesichtspunkten entsprechende Stellung gab, erhellet deutlich aus mehreren Stellen seiner Erkenntnißwissenschaft. In dem einleitenden Theile der Vorlesungen über religiöse Philosophie, der „vom Erkennen überhaupt" handelt, erklärt er (S. 184.) ausdrücklich, daß „man schlechterdings nicht von der Erkenntniß eines Andern zur Selbsterkenntniß zu gelangen vermag, falls man jene (und nicht die letztere) als die primitive setzt, und daß man bei einem solchen Nachsetzen des Selbstbewußtseyns dem Wissen eines Andern immer nur entweder dem einseitigen subjektiven Idealismus, oder dem einseitigen objektiven Realismus sich preisgegeben steht." Hieraus ergiebt sich, daß nach seiner Ansicht die Erkenntnißwissenschaft nicht etwa (metaphysisch) vom Gottesbewußtseyn, sondern (logisch und psychologisch) vom Selbstbewußtseyn auszugehen habe. Die Erkenntnißwissenschaft aber war ihm die philosophia prima, was er schon dadurch deutlich zu erkennen giebt, daß er ihr als „einleitendem Theil" in den Vorlesungen über religiöse Philosophie den ersten Platz anweist. In Uebereinstimmung damit hat der Hr. Herausgeber, gewiß der gründlichste Kenner der Baader'schen Philosophie, alle Schriften zur Erkenntnißwissenschaft im ersten Bande der sämmtlichen Werke zusammengestellt. — Daß andrerseits Baader, der eine Metaphysik, eine religiöse Philosophie, eine Wissenschaft von Gott und göttlichen Dingen nicht nur anerkennt, sondern in ihr recht eigentlich seinen Standpunkt nimmt, von der Metaphysik alle übrigen Disciplinen abhängig macht, ist nur eine Consequenz dieses Standpunkts, über dessen Berechtigung sich streiten läßt, dessen Begründung, wie sie Baader giebt, keineswegs völlig genügend erscheint, aus dem aber nothwendig folgt, daß ihm auch die

liche schöpferische Denken zurückzuführen und mit den Normen und Gesetzen, die letzteres sich selber gegeben, für identisch zu halten. Denn nur durch diesen Nachweis kann sich die Logik als selbständige, von der Psychologie und der Metaphysik unterschiedene Wissenschaft ausweisen. Wird nämlich die Logik nur anthroposophisch d. h. nur als Wissenschaft von den Gesetzen und Normen des menschlichen Denkens gefaßt, so hat sie an und für sich gar keine Beziehung zu den Grundbestimmungen des reellen Seyns der Dinge: unsere Denkgesetze, Begriffe, Urtheile, Schlüsse und Folgerungen haben dann nur eine subjektive Geltung für uns, keine allgemeine objektive für die Natur der Dinge und deren Erkenntniß; der ganze Inhalt der Logik reicht mithin nicht über die Natur unsers Geistes hinaus, und fällt demnach nothwendig in die Psychologie als die Wissenschaft vom menschlichen Geiste hinein, d. h. die Logik kann in Wahrheit nicht als Logik, sondern nur als ein Theil der Psychologie betrachtet werden. Logik kann sie nur heißen, wenn sie nicht bloß für unser Denken, sondern auch für die allgemeinen (also ideellen) Grundbestimmungen des objektiven Seyns gilt, und für diese kann sie nur gelten, sofern sie Bestimmungen (Gedanken) eines absoluten, dieselben Gesetze und Normen befolgenden Denkens sind. Umgekehrt wird sie nothwendig von der Metaphysik absorbirt, wenn sie nur theosophisch behandelt, d. h. ihre Gesetze und Normen nur als Bestimmungen des absoluten Denkens, nicht zugleich auch psychologisch aus der Natur des menschlichen Denkens nachgewiesen werden. Die anthroposophische und die theosophische Logik d. h. das psychologische und metaphysische Element der Logik gehören mithin so untrennbar zusammen, daß nur in ihrer Einigung und gegenseitigen Durchbringung das Wesen der Logik als solcher besteht.

Ich glaube durch die bisherige nähere Erörterung der Baader'schen Principien meinen obigen Ausspruch gerechtfertigt zu haben, daß Baader und mit ihm der Hr. Herausgeber seiner Werke, obwohl weit entfernt die (Hegel'sche) Identification der Logik mit der Metaphysik zu billigen, doch entschiedene Gegner

der alten formalistischen Logik sind, und wenn sie für eine von beiden Partei nehmen müßten, sich auf die Seite der speculativen Logik stellen würden.

Den gerade entgegengesetzten Standpunkt nimmt Drobisch ein, d. h. er schlägt zwar ebenfalls eine vermittelnde Richtung ein, er erkennt an, daß die alte formale Logik Mängel zeigt, denen abgeholfen werden muß; aber im Kampfe der speculativen und formalen Logik nimmt er entschieden Partei für die letztere.

Den Hauptmangel der bisherigen Behandlung der formalen Logik findet Drobisch darin, daß „sie den empirischen Ursprung ihrer ersten Anfänge verleugnet habe und daraus ein Bestreben entstanden sey, Denken und Erkennen von vornherein auseinander zu halten", — eine Ansicht, der auch noch die erste Ausgabe seiner eignen Logik sich zugeneigt habe. Er behauptet aber, daß mit der Beseitigung dieser Ansicht keineswegs die formale Logik zusammenbreche. Denn es sey nicht richtig, was ihr Trendelenburg vorwerfe, daß sie den Begriff, das Urtheil, den Schluß allein aus der auf sich bezogenen Thätigkeit des Denkens verstehen wolle und daher das Denken von dem Gegenstande, wie etwa den aufnehmenden Spiegel von dem einfallenden Lichtstrahle, trenne. „Die formale Logik setzt nicht ein reines Denken voraus und unternimmt es nicht, die Formen eines solchen in abstracto zu zergliedern oder zu entwickeln; ihre Voraussetzung ist vielmehr das concrete, mit dem Erkennen verschmolzene Denken, aus welchem sie ihre Grundformen durch Abstraktion gewinnt, diese dann aber nach Gesetzen, welche sich aus der Betrachtung ihrer Verhältnisse ergeben, mit einander verknüpft und dadurch zu abgeleiteten Formen gelangt. Formen ohne Inhalt kennt sie nicht, sondern nur solche, die von dem besondern Inhalt, der sie erfüllen mag, unabhängig sind, und für die also der Inhalt, dessen sie nie ganz entbehren können, unbestimmt und zufällig bleibt." Jene Grundformen des Denkens, fügt Drobisch hinzu, werden auf ähnliche Weise gewonnen wie die Grundformen der Geometrie, die auch

nur die Reste sind, welche die Abstraktion von den physicalischen und chemischen Eigenschaften der sinnlich wahrgenommenen Körper übrig läßt (Vorrede S. IV.).

Mit der Anerkenntniß, daß die Logik das „concrete, mit dem Erkennen verschmolzene Denken" zu ihrer Voraussetzung habe, ist den Gegnern der bisherigen formalen Logik eine große Concession gemacht, die weiter reichen dürfte, als es auf den ersten Blick scheint. Denn hat es sonach die Logik nicht bloß mit den Grundformen des Denkens in seiner s. g. Reinheit, d. h. als rein subjektiver Thätigkeit des Geistes, sondern ebenso sehr mit den Grundformen des Erkennens zu thun, so wird sie sich unmöglich der Untersuchung entziehen können, wie denn die logischen Grundformen, also unsere Begriffe, Urtheile, Schlüsse, nicht bloß Denkformen, sondern auch Erkenntnißformen seyn können, d. h. sie wird die Frage beantworten müssen, ob und wiefern die logischen Grundformen nicht bloß psychologisch und subjektiv für unser menschliches Denken, sondern auch ontologisch und objektiv für das reelle Seyn der Dinge Geltung und Bedeutung haben? Wie der Mathematik aller objektive Werth abgesprochen werden müßte, wenn die aus ihren Principien und Grundformen abgeleiteten Resultate ihrer Demonstrationen und Rechnungen mit der Wirklichkeit nicht übereinstimmten, so würde die Logik nicht nur alle objektive Bedeutung, sondern auch die Stellung einer selbständigen Wissenschaft verlieren und zum bloßen Anhängsel der Psychologie herabsinken, wenn ihre Grundformen und die aus ihnen abgeleiteten Formen für die Objektivität der Dinge oder, was dasselbe ist, für unsere Erkenntniß keine Geltung hätten. Wird aber diese Geltung behauptet, so scheint unvermeidlich die Logik sowohl den letzten Grund und primitiven Ursprung ihrer Formen als auch das Verhältniß des Denkens zum Seyn erörtern zu müssen. Damit kommt sie nothwendig in ein unmittelbares Verhältniß zur Metaphysik: jene Erörterung ist metaphysischer Natur, mit ihr tritt in die Logik selbst ein metaphysisches Element ein.

Drobisch scheint dies auch nicht zu verkennen. Er bemerkt

ausdrücklich, daß, obwohl die allgemeinsten Formen der innern und äußern Erfahrung der Boden seyen, aus dem die Logik ihre abstrakten Grundbestimmungen zu ziehen habe, durch diese empirische Begründung doch keineswegs eine höhere speculative Auffassung abgeschnitten werde, so wenig als die Mathematik, dadurch daß sie Raum, Zeit, Bewegung ꝛc. als gegeben betrachte, tieferen metaphysischen Untersuchungen über diese ihre Voraussetzungen in den Weg trete; die Bedeutung auch der Formen des Denkens für das absolute Seyn und Wissen werde nur die Metaphysik feststellen können. Er behauptet bloß, daß, da die Formen des Denkens in der Erfahrung nur zur concreten Erscheinung kommen, man den natürlichsten Anfang der Logik gewinne durch Betrachtung der allgemeinsten Erkenntnißformen, der Vielheit der Dinge, ihrer Beschaffenheiten und Beziehungen. Seine Ansicht, wenn wir ihn recht verstehen, geht also dahin, daß die Logik in Beziehung auf den letzten Grund und die objektive Geltung ihrer Formen eine metaphysische Seite habe, daß aber diese Seite nicht in der Logik selbst, sondern in der Metaphysik zu erörtern sey. Die Logik habe vielmehr die Geltung der Denkformen für das objektive Seyn oder unsere Erkenntniß vorauszusetzen: sie könne und dürfe dies, weil jene Geltung erfahrungsmäßig feststehe; sie müsse es, weil sie sonst von der Speculation (Metaphysik) abhängig würde.

Sonach ergiebt sich, daß auch Drobisch im Allgemeinen einen vermittelnden Standpunkt einnimmt. Ich würde mit seiner obigen Ansicht einverstanden seyn, — denn auch ich glaube, daß die Logik nicht von metaphysischen Erörterungen, sondern von der (gegebenen) Natur unsers Denkens auszugehen habe; — aber es scheint mir fraglich, ob die logischen Grundformen (Gesetze, Normen) sich richtig auffassen, wissenschaftlich begründen und vollkommen verständlich machen lassen, wenn ihre objektive Geltung nur vorausgesetzt wird, und ob nicht mit ihrer richtigen Auffassung und Herleitung ihre metaphysische Bedeutung so unmittelbar verknüpft ist, daß mit jener auch diese dargelegt werden muß. Sehen wir daher zu, wie Drobisch die

logischen Grundformen faßt und wie er sie gewinnt und begründet.

Sofern er ausdrücklich die innere und äußere Erfahrung für die Basis der logischen Untersuchungen erklärt, scheint er zunächst im Allgemeinen auf demselben Boden zu stehen, den die im vorigen Hefte besprochenen Englischen, Französischen und Niederländischen Werke einnehmen. Allein hier zeigt sich recht, welch' großer Unterschied in dem anscheinend äußerlichen Umstande liegt, daß wir dort nur denkende Naturforscher von anerkennenswerthem Scharfsinn und philosophischer Begabung vor uns haben, hier dagegen ein Philosoph im engern Sinne des Worts, ein bedeutender Vertreter eines vollständig durchgeführten philosophischen Systems uns entgegentritt. Damit ändert sich sogleich der allgemeine Begriff der Erfahrung selbst. Drobisch erklärt zwar ebenfalls von vornherein, alle unsere Erkenntniß sey theils unmittelbare, theils mittelbare, und jene beruhe auf gegebenen Thatsachen entweder der sinnlichen Wahrnehmung oder des Bewußtseyns, diese auf dem, was sich durch Denken aus diesen Thatsachen ableiten lasse. Allein dies ist insofern ganz richtig, als einerseits aller Inhalt unserer Erkenntniß nur an und mittelst der Erfahrung uns zum Bewußtseyn kommt, und andrerseits, wie Drobisch ausdrücklich bemerkt, unter den „Thatsachen des Bewußtseyns" auch Das begriffen ist, was wir die Natur unsers Geistes und resp. unsers Denkens genannt haben. Diese Natur ist für uns offenbar etwas thatsächlich Gegebenes und kann uns also nur durch innere Wahrnehmung, durch Reflexion auf unser geistiges Thun und Leiden zum Bewußtseyn kommen. Aber indem sie zugleich eine Nothwendigkeit für unser Denken involvirt, so und nicht anders zu verfahren, also jene Denknothwendigkeit, auf die ich immer wieder hinweisen muß, ist sie zugleich eine Quelle selbständiger, von der äußern Erfahrung unabhängiger Gewißheit und Evidenz, selbständiger Erkenntniß. Daß dies Drobisch's Meinung ist, sagt er selbst, wenn er in der Vorrede erklärt, das Allgemeine und Nothwendige sey kein Ergebniß der Erfahrung, sondern des Denkens,

und wenn er weiterhin behauptet: „Was wir den inneren Zusammenhang der Dinge nennen, ist nicht bloß ein solcher, den wir ihnen andichten, sondern ein wirklicher, aber erkennbar ist er nur durch Denken." Es geht aber auch schon daraus hervor, daß er zu den Thatsachen, auf welchen unsere unmittelbare Erkenntniß beruht, nicht bloß die der äußern und innern Erfahrung, sondern auch „diejenigen Elementarerkenntnisse" rechnet, „die wie die Axiome der Arithmetik und Geometrie oder die einfachsten Verhältnisse des Schönen und Guten (z. B. der Wohlkang consonirender Töne, die sittliche Schönheit des Wohlwollens), einer Ableitung aus andern Erkenntnissen weder fähig noch bedürftig sind." Darin geht er sogar weiter als ich selbst. Denn m. E. kommen jene Erkenntnisse uns nicht nur ebenfalls bloß an und mittelst der Erfahrung zum Bewußtseyn, sondern sie sind auch einer Ableitung aus der Natur unsers Geistes wohl fähig, und ich habe hinsichtlich der s. g. logischen Gesetze, auf welche die Hauptaxiome der Mathematik sich zurückführen lassen, eine solche Ableitung in meinem Systeme der Logik versucht.

Demgemäß gründet Drobisch die Logik nicht auf s. g. Erfahrungssätze, sondern auf eine wissenschaftliche Untersuchung unsres Denkens. Diese kann nach seiner Ansicht entweder auf die „Bedingungen und Gesetze" des Denkens, sofern es eine Thätigkeit unsers Geistes ist, gerichtet werden, und daraus ergeben sich „die Naturgesetze des Denkens." Oder sie kann dasselbe als „das Werkzeug zur Erwerbung mittelbarer Erkenntniß, das nicht nur einen richtigen, sondern auch einen fehlerhaften Gebrauch zuläßt und im ersten Falle zu wahren, im andern zu falschen Ergebnissen führt", zu ihrem Gegenstande machen, und damit festzustellen suchen, was die „Normalgesetze für unser Denken seyen, die Vorschriften (Normen), nach denen es sich zu richten hat, um zu wahren Ergebnissen zu führen." Die Erforschung der Naturgesetze des Denkens sey eine Aufgabe der Psychologie, die Feststellung seiner Normalgesetze die Aufgabe der Logik. Hier ist der erste Punkt, wo ich von Dro-

bisch abweiche. Nach meiner Ansicht sind nicht bloß die Normalgesetze, d. h. Gesetze, welche „wie die bürgerlichen Gesetze Gebote und Verbote über Thun und Lassen, die Sittengesetze Vorschriften für das Wollen und Thun und in diesem Sinne Normen sind, die dem Wollen und Handeln zum Regulativ dienen sollen, so nur Vorschriften für das Denken seyn sollen, die dieses zu befolgen hat, um richtig zu seyn und zu wahren Erkenntnissen zu führen", sondern auch eigentliche Naturgesetze unsers Denkens in der Logik zu verhandeln, ja an die Spitze derselben zu stellen; aber freilich nur die Naturgesetze unserer unterscheidenden Denkthätigkeit. Der s. g. Satz der Identität und des Widerspruchs und die darauf sich gründenden Gesetze, wie der Satz des ausgeschlossenen Dritten und das Gesetz der conträren Gegensätze (wonach wir dasselbe Ding zwar wohl als roth und schwer oder glatt ꝛc., nicht aber als roth und gelb denken können) sind eigentliche Naturgesetze, die unser Denken nicht bloß (wie unser Wille die Rechts- und Sittengesetze) befolgen oder nicht befolgen kann, sondern die es unwillkührlich befolgen muß. Denn wir müssen nothwendig ein Dreieck auch als Dreieck und können es unmöglich als einen Kreis denken, ebensowenig als wir einen viereckigen Triangel oder ein hölzernes Eisen zu denken vermögen; und wenn sich dennoch oft genug in eine Reihe zusammenhängender Gedanken ein eigentlicher Widerspruch einschleicht, so geschieht dies (wie auch Drobisch anerkennt) nur dadurch, daß wir sozusagen in Worten denken und mit den Worten unklare und unbestimmte Begriffe verbinden. Drobisch freilich betrachtet den Satz der Identität nur als ein Urtheil und zwar als das „einzige bejahende Urtheil, dessen Gültigkeit unabhängig von der besondern Beschaffenheit der Materie unmittelbar einleuchte." Allein auch hierin kann ich nicht mit ihm einverstanden seyn. Denn zunächst erhält dieses Urtheil schon dadurch, daß es jenes „einzige bejahende" ist und daß es zugleich als „Grundsatz der Einerleiheit (principium identitatis)" auftritt, eine höhere Dignität und unterscheidet sich so bedeutsam von allen übrigen Urtheilen, daß der Grund dieser

Verschiedenheit wenigstens näher zu erörtern gewesen wäre. Sodann aber ist es offenbar in Wahrheit das „Princip" alles Urtheilens und Schließens, ja alles Erkennens, alles Denkens und Vorstellens überhaupt. Denn wir vermöchten weder ein richtiges noch ein unrichtiges Urtheil zu fällen, wir vermöchten schlechthin nichts zu erkennen und überhaupt gar keine bestimmte Vorstellung zu haben, wenn jedes Ding nicht sich selber gleich wäre und wir A nicht als A, sondern zugleich als nicht-A dächten. Eben damit aber erweist sich jenes angebliche Urtheil als kein bloßes Urtheil, sondern als ein nur in der Form eines Urtheils ausgesprochenes Denkgesetz, das, weil es in der Natur unsers Denkens liegt und diese Natur selbst ausdrückt, nothwendig ein Naturgesetz unsers Denkens genannt werden muß: nur weil es ein solches ist, d. h. weil wir nur ihm gemäß die reellen Dinge als solche vorstellen können, übertragen wir es zugleich unwillkührlich auf das reelle Seyn. Jedenfalls ist es eine Inconvenienz, wenn Drobisch den Satz der Identität nur als ein Urtheil betrachtet, und ihn einerseits doch unter den „Bedingungen" der logischen Gültigkeit aller Urtheile abhandelt, andrerseits aber dem Satze des Widerspruchs, der doch nur die Kehrseite von jenem ist, offenbar den Charakter eines Gesetzes beilegt, indem er ausdrücklich bemerkt: „der Grundsatz des Widerspruchs behauptet die Ungültigkeit eines von zwei Urtheilen, von denen das eine dem Subjekte ein Prädicat beilegt, welches das andre ihm abspricht", und selbst für ihn die Formel aufstellt: „Ein und derselbe Begriff kann nicht das Nämliche seyn und auch nicht seyn." Diese Formel, obwohl sie die Gestalt eines Urtheils trägt, ist offenbar eine Gesetzesformel, und ebenso offenbar beruht das Gesetz und die von ihm proclamirte Ungültigkeit eines Urtheils auf der Unmöglichkeit, das Widersprechende zu denken. Ein bloßes Urtheil kann aber unmöglich die „Bedingung" der Gültigkeit und resp. Ungültigkeit aller Urtheile seyn; sonst wäre die Bedingung ja von dem durch sie Bedingten gar nicht unterschieden, also überhaupt keine Bedingung, oder

was dasselbe ist, die Gültigkeit aller Urtheile beruhte auf der Gültigkeit zweier Urtheile, also auf sich selbst.

Dagegen stimme ich mit Drobisch darin völlig überein, daß die Gesetze der Begriffs- und Urtheilsbildung und damit des Schließens, so weit sie auf der Anwendung der logischen Kategorieen beruhen, nur normativer Art sind. Denn obwohl wir nur dadurch, daß wir gemäß den Kategorieen die Dinge (unsere Sinnesempfindungen — Perceptionen) unterscheiden, zu bestimmten Vorstellungen, Begriffen, Urtheilen gelangen und somit gemäß den Kategorieen überhaupt die Dinge unterscheiden müssen, so sind wir doch in der Wahl derjenigen einzelnen Kategorie, nach der wir die Dinge jeweilig unterscheiden wollen, nicht beschränkt. Wir können sie daher bloß nach ihrer Größe, Gestalt oder äußerlichen Qualität unterscheiden, womit wir auch nur oberflächliche, unsichere Begriffe und Urtheile erhalten; wir können sie aber auch nach ihrer Wesenheit, nach Grund und Ursache rc. unterscheiden, womit unsere Begriffe einen ganz andern Inhalt gewinnen. Außerdem sind die Kategorieen selbst insofern nur Normen unserer unterscheidenden (Begriff- und Urtheilbildenden) Thätigkeit, als wir zwar ihnen gemäß unterscheiden oder sie beim Unterscheiden anwenden müssen, aber unser Unterscheiden selbst nicht durch sie bestimmt ist und sie daher genau oder ungenau, sorgfältig oder nachlässig anwenden kann, womit wir dann auch genaue oder ungenaue, bestimmte oder unbestimmte Begriffe und Urtheile erhalten. Der ungenaue Begriff, das ungenaue Urtheil ist aber auch theilweis wenigstens unrichtig.

Ebenso freue ich mich, in der Bestimmung derjenigen Seite oder Thätigkeit unsers Denkens, welche allein Gegenstand der logischen Untersuchung seyn kann, mich mit Drobisch in Uebereinstimmung zu finden. Denn wenn er bemerkt, jedes Denken sey ein Zusammenfassen eines Mannichfaltigen von Vorstellungen in eine Einheit gemäß den Beschaffenheiten des in ihnen Vorgestellten und den Verhältnissen (Beziehungen) dieser Beschaffenheiten zu einander, sogleich aber hinzufügt, unter Zusammenfas-

sung sey nicht bloß an Verbindung, Verknüpfung, sondern auch an Sonderung, Trennung zu denken, da auch bei dieser das Getrennte doch in Vergleichung, in ein Verhältniß komme und also zusammengedacht werde; und wenn er sodann das Mannichfaltige, welches das Denken in eine Einheit zusammenfaßt, als den „gegebenen Inhalt" der Vorstellungen für die Materie des Denkens, die Art und Weise der Zusammenfassung desselben für seine Form erklärt, und demgemäß der Logik die Aufgabe stellt, die von der Besonderheit des materiellen Inhalts unabhängigen Formen des richtigen Denkens zu bestimmen, — so ist es danach offenbar die unterscheidende Thätigkeit unsers Denkens, die auch nach ihm den Gegenstand der Logik bildet. Denn alles Unterscheiden ist, wie schon bemerkt, nicht nur ein Sondern und Trennen, sondern auch ein Zusammenfassen, und involvirt zugleich ein Beziehen; und da es seiner Natur nach eines Stoffes bedarf, den es unterscheidet, oder wenn er bereits an sich unterschieden ist, nur nach-unterscheidet, so ist es insofern nur eine formelle Thätigkeit, als es dem Stoffe (sey es an sich oder nur für unser Bewußtseyn) seine Form d. i. seine Bestimmtheit giebt. Andrerseits ist es nur die unterscheidende Thätigkeit und keine andre, durch die Alles seine Form erhält: nur durch Unterscheiden gewinnen unsere Vorstellungen ihre Bestimmtheit und nur in und kraft ihrer Unterschiedenheit sind die Dinge bestimmte. Die Logik hat also die Gesetze und Normen dieser Form gebenden Denkthätigkeit zu erforschen und zu zeigen, wie sich aus ihnen die „abgeleiteten" logischen Formen, des Begriffs, des Urtheils, des Schlusses, ergeben. Demnach ist es m. E. vollkommen richtig, wenn Drobisch die Logik nicht nur für eine allgemeine formale Wissenschaft erklärt, sondern hinzufügt, daß „die Beurtheilung der materiellen Wahrheit des dem Denken Gegebenen und des daraus durch Denken Abgeleiteten außerhalb des Bereichs der Logik liege, indem diese für nichts weiter einstehen könne, als daß, wenn das Gegebene materielle Wahrheit hat, auch das daraus Abgeleitete wahr seyn muß", — d. h. daß ein formell richtiger Schluß immer logisch wahr bleibt,

gesetzt auch, daß seine Prämisse falsch und also auch der Schluß materiell unwahr wäre.

Nur in der Ableitung und Begriffsbestimmung jener logischen Formen kann ich dem geehrten Hrn. Verf. nicht beistimmen. Er führt die logische Form des Begriffs durch die Erklärung ein: „Sofern das Denken an den Vorstellungen nur das betrachtet, was in ihnen vorgestellt wird, das Vorgestellte, und absieht von allen subjektiven Bedingungen des Vorstellens — der Art und Weise wie vorgestellt wird, — sowie von jedem äußern Zusammenhange, in dem das Vorgestellte vorkommen mag, bildet es Begriffe. Ein Begriff, wie oft er auch gedacht werden und in wie mannichfaltigen Verbindungen mit andern Begriffen er sich wiederholen mag, ist daher doch als Begriff nur einer und derselbe, er ist allen den Verbindungen, in welchen er, durch Denken wiederholt, vorkommt, gemeinsam und kann insofern eine allgemeine Vorstellung genannt werden." Drobisch unterscheidet diese Allgemeinheit ausdrücklich von dem durch Abstraktion erzeugten Allgemeinen (der Gattungsbegriffe), von dem er später handelt, und bemerkt, daß jene nicht durch Abstraktion entstehe, sondern durch Auflösung der zufälligen Verbindungen, in welchen der Begriff wie er ist, vorkommt. „Himmelblau kann an Blumen, Gemälden, Kleiderstoffen, der Ton a in verschiedenen Accorden vorkommen: werden beide Vorstellungen von allen diesen Verbindungen isolirt, so erhält man die allgemeine Vorstellung oder den Begriff des Himmelblaus und des Tones a, der jedoch durch diese Isolirung auf keine Weise abstrakt wird, sondern die ganze individuelle Eigenthümlichkeit behält, welche er in jenen Verbindungen hat, die durchaus nicht Arten des Himmelblaus oder des Tones a darstellen." Hiergegen muß ich einwenden, daß wenn es wirklich „eins und dasselbe" Himmelblau, „einer und derselbe" Ton ist, den wir in den verschiedenen Verbindungen, durch Denken wiederholt, vorstellen und durch Auflösung derselben für sich allein, „isolirt", fassen, so erhalten wir dadurch ja offenbar nur die Vorstellung dieses einzelnen To-

nes, dieser einzelnen bestimmten Farbe, keineswegs die Vorstellung eines Allgemeinen, der doch allein der Name einer „allgemeinen Vorstellung" zukommen kann. Das angeblich Allgemeine besteht hier nach Drobisch selbst nur darin, daß der einzelne Ton, die einzelne Farbe den verschiedenen Verbindungen „gemeinsam" ist. Aber von diesen Verbindungen wird ja ausdrücklich „abgesehen", sie werden ja „aufgelöst" und der Ton, die Farbe „isolirt"; eben damit aber wird ja gerade von dem Allgemeinen, das jenen Namen rechtfertigen soll, abgesehen: wie also kann die Vorstellung dieses isolirten Einzelnen eine allgemeine Vorstellung heißen? Würde es aber auch als ein den verschiedenen Verbindungen Gemeinsames festgehalten, so wäre es immer noch kein Allgemeines, sondern nur ein mehrfach „wiederholtes" Einzelnes. Nach dem allgemeinen Sprachgebrauch wenigstens ist das Allgemeine das mannichfaltigen einzelnen Dingen (Vorstellungen) gemeine, sie unter sich befassende und damit verbindende Eine und Selbige, das ihnen nicht darum gemeinsam ist, weil es in irgend einer Verbindung mit ihnen steht, aus der es auch abgetrennt werden kann, sondern das ihnen an ihnen selbst, immanent und unabtrennbar gemeinsam ist, weil es zu ihnen selbst gehört (ihr s. g. Wesen bildet). Wenn ich einen und denselben Menschen heute in seinem Zimmer, morgen auf der Straße, im Theater ꝛc. sehe und mir ihn dann abgetrennt von diesen verschiedenen Umgebungen, „isolirt" vorstelle, so wird Niemand diese Vorstellung einen Begriff oder eine allgemeine Vorstellung nennen. Kurz, die Art und Weise, wie Drobisch hier den Begriff entstehen läßt, ist in Wahrheit nur der Denkproceß, durch den wir zunächst die bestimmte Anschauung und weiter die Vorstellung eines einzelnen Dinges gewinnen: letztere entsteht nur dadurch und erhält nur dadurch ihre volle Bestimmtheit, daß wir das Einzelne in allen den verschiedenen Umgebungen und Verbindungen, in denen es erscheint, als mit sich identisch fassen, indem wir es zugleich von allen andern Dingen unterscheiden und damit aus jenen Verbindungen absondern.

Damit ergiebt sich zugleich, daß ich auch mit des Verf. Begriffsbestimmung des Urtheils nicht einverstanden seyn kann. Nach ihm sind die Urtheile die „Formen der Entstehung des Begriffs im Denken." Denn wenn „das Denken aus den Vorstellungen Begriffe bildet, indem es das zu dem Was des Vorgestellten Gehörige zum Bewußtseyn bringt und das, was nicht dazu gehört, absondert, so geschieht dies in den Urtheilen, die daher theils beilegende, theils absprechende sind." Obwohl sonach die Begriffe erst aus den Urtheilen entstehen sollen, so soll doch in der Logik die Lehre von den Begriffsformen der von den Urtheilsformen vorausgehen müssen, weil „es sich bei der Ausführung zeigt, daß eine vollständige Darstellung der Urtheilsformen nur möglich sey, wenn die Formen der Begriffe als schon bekannt vorausgesetzt werden können." Schon diese auffallende Inconvenienz deutet darauf hin, daß das, was Drobisch hier Urtheil nennt, in Wahrheit noch kein Urtheil ist. Mir wenigstens scheint es unzweifelhaft, daß man nicht sagen kann: „jede unmittelbare Erkenntniß werde in der Form von Urtheilen zum denkenden Bewußtseyn gebracht." Wenn das Kind sich seine ersten bestimmten Anschauungen und resp. Vorstellungen bildet, indem es sich durch Wahrnehmung zum Bewußtseyn bringt, daß dieses einzelne Ding diese bestimmte Farbe, diese bestimmte Gestalt, Größe ꝛc. hat, so fällt es offenbar noch keine Urtheile im sprachgebräuchlichen Sinne des Worts, sondern es bildet sich eben erst seine einzelnen bestimmten Anschauungen, welche die nothwendigen Voraussetzungen aller Urtheile sind. Dies geschieht dadurch, daß es in der Wahrnehmung seine mannichfaltigen Sinnesempfindungen von einander unterscheidet und einige derselben zur Einheit verbindet, andre dagegen davon absondert. So bildet es sich z. B. die bestimmte Anschauung dieses Tisches, indem es seine Sinnesempfindungen des Braunen, Harten, Eckigen ꝛc. von einander unterscheidet, aber zugleich zu einer Einheit verbindet und sie von den Sinnesempfindungen des Weißen, Weichen, Runden, die es bei der Wahrnehmung dieses Bettes hat, absondert, — indem es also ganz dasselbe thut, was nach

Drobisch bei der Begriffsbildung durch Urtheile geschieht. Der Akt, den es dann weiterhin vollzieht, indem es denkt: dieses Ding (Bett) ist weiß, jenes (Tisch) ist braun, setzt voraus, daß es Weiß bereits als eine Bestimmtheit gefaßt und von Demjenigen, dem Etwas oder Seyenden, dem dieselbe zukommt, unterschieden hat, ist also ein ganz andrer Akt, der insofern die Begriffe von Etwas und Bestimmtheit voraussetzt, als er implicite Bett und Tisch, Weiß und Braun unter sie *subsumirt*: ein Urtheil ohne eine (wenn auch dunkle) Vorstellung eines Subjekts, von dem geurtheilt wird, und eines Prädicats, das ihm beigelegt oder abgesprochen wird, ist undenkbar. Jedenfalls kann nach allgemeinem Sprachgebrauche jenes erste Thun des Kindes kein Urtheilen genannt werden, und wollte man auch ein solches im weitern oder uneigentlichen Sinne darin finden, so ist doch unzweifelhaft, daß *logisch* nur die Urtheile im engern, eigentlichen Sinne von Bedeutung sind, d. h. diejenigen, in denen die Vorstellung eines Einzelnen unter die Vorstellung seines Allgemeinen *subsumirt* wird.

Kann ich schon mit den angeführten Begriffsbestimmungen nicht einverstanden seyn, so kann ich es noch weniger gutheißen, daß eine auf den Grund gehende Ableitung, eine eigentliche Begründung des Begriffs und Urtheils als logischer Formen fehlt. Auch die *Gattungs*begriffe führt Drobisch im Folgenden nur durch die thatsächliche Bemerkung ein, daß unser Denken die gleichen Merkmale, die es in zwei oder mehreren auf die oben erörterte Art entstandenen Begriffen vorfinde, von den ihnen eigenthümlichen absondre und als Merkmale Eines Begriffs zusammenfasse, der sonach ausschließlich nur die jenen (Einzel-) Begriffen gemeinsamen Merkmale enthalte: dieser bloß durch Denken erzeugte, den (Einzel-) Begriffen selbst gemeinsame Begriff heiße die Gattung, jeder der ihn enthaltenden Begriffe eine Art dieser Gattung. Allein wie kommt unser Denken zu diesen Absonderungen und Zusammenfassungen und worin liegt die normative Gültigkeit der so entstehenden logischen Formen? wodurch und warum sind sie „Normalgesetze" des Denkens? Das Den-

ken ist zwar überhaupt „ein Zusammenfassen eines Mannichfaltigen in eine Einheit", das zugleich ein Sondern und Trennen involvirt. Aber daraus folgt nicht, daß es allgemeine, nothwendige, normative Formen (Arten und Weisen der Zusammenfassung), formelle „Normalgesetze" geben muß, die das Denken zu befolgen hat, um richtig zu seyn; es ist damit noch nicht die Basis aller logischen Operationen, die Berechtigung und Gültigkeit des Allgemeinen begründet, weder als allgemeiner Vorstellung noch als Begriff im engern Sinne. Und doch fordert Drobisch selbst mit Recht von der Logik, daß sie ihre normativen Gesetze nicht aus der „bloßen Beobachtung unsers Denkens" herleite, sondern durch „ein sie begründendes Denken, von dem sie nothwendige Folgen seyen", feststelle. Da eine solche Begründung doch nur in der Natur oder „Organisation" unsers Denkens und seinem Verhältniß zum reellen Seyn gefunden werden kann, so hätten wir gewünscht, daß der Hr. Verf. etwas weiter ausgeholt hätte.

Dieser Punkt hängt indeß mit der wichtigen Frage nach der Stellung und Behandlung der formalen Logik überhaupt zusammen, von der wir ausgegangen sind, und auf die wir schließlich zurückkommen. Darüber, daß die Logik nicht mit der Metaphysik identificirt werden dürfe und daß die logischen Funktionen, auch die Hegel'schen Kategorieen nicht ausgenommen, rein formaler Natur seyen, sind alle Parteien, mit Ausnahme der Hegelianer, einig. Es handelt sich daher in jenem Streite nur darum, 1) ob die formale Logik, wie sie bisher gethan, die s. g. Denkgesetze und insbesondre den Begriff und wenn man ihn durch Urtheilen entstehen läßt, das Urtheil, als thatsächlich gegeben voraussetzen und die Ableitung dieser Formen andern Disciplinen überlassen darf, oder diese Ableitung selbst zu vollziehen hat; und 2) ob sie die objektive Gültigkeit (Wahrheit) unserer allgemeinen Begriffe und damit unserer Urtheile und Schlüsse, also das Verhältniß der logischen Formen zum Inhalte der Erkenntniß, des Denkens zum Gegenstande, voraus-

setzen und resp. dahingestellt seyn lassen kann, oder ebenfalls selbst festzustellen hat. —

Die erste Frage ist entschieden, sobald man sich darüber klar geworden, ob bei der Entstehung unserer Begriffe und resp. Urtheile bereits logische Funktionen obwalten. Wäre dies nicht der Fall, so hat die formale Logik in ihrem bisherigen Verfahren offenbar Recht, entgegengesetzten Falls ebenso offenbar Unrecht. Nun zeigt sich aber, daß wir zu allgemeinen Begriffen und somit zu Urtheilen und Schlüssen nur gelangen, sofern und indem wir das Einzelne gemäß den logischen Kategorieen unterscheiden. Dies glaube ich so überzeugend dargethan zu haben, daß ich es als erwiesen annehmen muß, so lange man meine Ausführung nicht widerlegt hat. Jenes Unterscheiden aber muß Drobisch selbst als eine logische Funktion anerkennen. Denn er selbst versteht unter einer solchen, wie bemerkt, jedes normative Gesetz, das unser Denken gemäß seiner Organisation zu befolgen hat, um richtig zu denken. Nun ist aber klar, daß wir nur richtig denken können, wenn wir richtig unterscheiden und das Unterschiedene, das „Mannichfaltige", richtig zur Einheit zusammenfassen. Die Kategorieen aber sind gerade die Beziehungs- oder Gesichtspunkte und damit die Normen unserer unterscheidenden und resp. zusammenfassenden Denkthätigkeit. Ich kann die in meinem System der Logik gegebene ausführliche Erörterung, durch die ich dies darzuthun gesucht habe, hier nicht wiederholen und appellire daher nur an das Bewußtseyn jedes Denkenden, ob er im Stande ist, eine richtige, genaue, klare Wahrnehmung (Anschauung — Vorstellung) zu gewinnen, ohne das Wahrgenommene von andrem zu unterscheiden, und ob er einen richtigen, genauen Unterschied zu setzen vermag, ohne Größe von Größe, Eigenschaft von Eigenschaft, d. h. ohne das Wahrgenommene gemäß den Kategorieen der Quantität und Qualität zu unterscheiden, und endlich ob er das Unterschiedene richtig und genau zu einer bestimmten Einheit zusammenfassen kann, ohne diese Einheit von einer andern und somit beide Einheiten gemäß der Kategorie der Einheit-überhaupt zu unterschei-

den. Insbesondre leuchtet ein, daß wir allgemeine Begriffe, seyen es Prädicat- oder Verhältniß- oder Subject- (Gattungs-) Begriffe, nur gewinnen können, wenn wir die Dinge in Beziehung auf Das, was ihnen nach ihrer Beschaffenheit, nach ihren Verhältnissen, nach ihrer Wesenheit immanent gemeinsam ist, d. h. wenn wir sie gemäß der Kategorie der Allgemeinheit (des Begriffs) mit einander vergleichen. Unsere Begriffe selbst entstehen nur durch eine solche Vergleichung, und die Gültigkeit des Begriffs als allgemeiner logischer Form gründet sich mithin auf die in der Natur unsers Denkens liegende Nothwendigkeit dieser Vergleichung. Unsere Begriffe werden daher logisch oder formell richtig seyn, wenn diese Vergleichung genau vollzogen ist. Was endlich das Urtheil betrifft, so ist es, wenn man es als die Subsumtion des Einzelnen unter sein Allgemeines faßt, von dem Vorhandenseyn concreter Begriffe und der Berechtigung der logischen Form des Begriffs überhaupt abhängig, ergiebt sich aber als logische Form (Funktion) in und mit jener von selbst. Es wird logisch oder formell richtig seyn, wenn das Einzelne auch wirklich die Form des Einzelnen, das Allgemeine die Form des Allgemeinen hat, d. h. wenn beide gemäß den Kategorieen der Allgemeinheit und Einzelheit genau unterschieden und formell richtig gebildet sind. Soll aber, wie Drobisch will, „jede unmittelbare Erkenntniß schon in der Form von Urtheilen zum denkenden Bewußtseyn gebracht werden", also das Urtheil die allgemeine Form jeder bewußten Wahrnehmung oder Anschauung seyn, — was ich bestreite, — so setzt diese Form, wie schon bemerkt, doch immer die Unterscheidung von Subjekt und Prädicat, die im Urtheil verbunden werden, voraus, da sich nichts verbinden läßt, was nicht unterschieden ist. Aber diese Unterscheidung kann nur gemäß den kategorischen Begriffen des Etwas oder des „Seyenden" und der Bestimmtheit vollzogen werden. Denn in solchen Urtheilen ist das Subjekt nothwendig ein einzelnes Etwas, das Prädicat eine einzelne Bestimmtheit. Ohne also das Subjekt als Etwas und das Prädicat als Bestimmtheit implicite (wenn auch anfänglich unbe-

wußt) von einander zu unterscheiden, ist das Urtheil unmöglich. Folglich beruht die Gültigkeit desselben als allgemeiner logischer Form auf der nach der Natur unsers Denkens nothwendigen Unterscheidung des Wahrgenommenen gemäß jenen Kategorieen: es ist nur logisch richtig, wenn diese Unterscheidung richtig vorgenommen ist. — Sonach aber ergiebt sich, daß, wie wir auch die Sache betrachten mögen, die logischen Formen sowohl hinsichtlich ihrer Gültigkeit und Begründung wie hinsichtlich ihrer Fassung auf der Lehre von den Kategorieen beruhen. Und da wir gemäß den Kategorieen die Dinge (Vorstellungen) unterscheiden und vergleichen müssen, um nur überhaupt Begriffe bilden und Urtheile fällen, also um diese allgemeinen logischen Formen nur überhaupt anwenden zu können, so erhellet zur Evidenz, daß die Kategorieen als die „Normen“ unserer unterscheidenden Thätigkeit und somit als die fundamentalen „Normal-Gesetze“ unsers Denkens in der Logik mit erörtert werden müssen.

Daraus folgt aber weiter, daß wir mit Drobisch nur zum Theil einverstanden seyn können, wenn er in der Vorrede behauptet, es gebe nur nothwendige Urtheile und Schlüsse, aber keine nothwendigen Begriffe, und wenn er diese Behauptung darauf gründet, daß zwar das Allgemeine und Nothwendige kein Ergebniß der Erfahrung, sondern des Denkens sey, aber des Denkens als derjenigen Verknüpfung der Begriffe, welche der Beschaffenheit und den Verhältnissen des in ihnen Gedachten gemäß sey, daß also auch nur diese Verknüpfung, nicht aber die Begriffe selbst vor ihrer Verknüpfung, von der Erfahrung unabhängig, nothwendig seyen. Diese Behauptung ist nur zum Theil wahr. Sie gilt nur für die concreten Gattungs- und Prädicatbegriffe (wie Körper, Dreieck, Schwere, Gleichseitigkeit ꝛc.), nicht aber für die Kategorieen als allgemein formaler Begriffe. Denn beruht schlechthin jedes Urtheil, jede Verknüpfung von Begriffen, formell auf der Unterscheidung von Subjekt und Prädicat, und ist diese Unterscheidung, wie gezeigt, nur gemäß den kategorischen Begriffen des Etwas und der Bestimmtheit möglich, so sind diese kategorischen Begriffe noth-

wendige Begriffe, weil ohne sie weder die nothwendigen noch die nicht nothwendigen Urtheile, sondern überhaupt gar keine Urtheile möglich sind. Doch müssen wir zugestehen, daß ihnen nicht weil und sofern sie Begriffe, sondern weil und sofern sie Normen der unterscheidenden Denkthätigkeit sind, der Charakter der Nothwendigkeit zukommt. Eben darum aber kann man gegen die Kategorieen nicht mit Drobisch einwenden, daß eine reine Form, eine Form ohne alle Materie vorzustellen ebenso unmöglich sey als eine Materie ohne alle Form, daß vielmehr die Abstraktion im wirklichen Vorstellen nicht weiter gehen könne als bis zur Unabhängigkeit der Form von jeder bestimmten Materie, dieser aber eine Unabhängigkeit der Materie von einer bestimmten Form gegenüberstehe und sonach ebenso gut wie reine Formen auch reine Materien a priori anzunehmen seyn würden. Dieser Einwand trifft in Wahrheit nur die Kantische Kategorieenlehre, gegen die er zunächst auch nur gerichtet ist. Kant allerdings betrachtet die Kategorieen als die reinen Formen der Anschauung und resp. der Verstandeserkenntniß; ihm sind sie sozusagen die völlig leeren Fächer oder Rahmen, innerhalb und vermittelst deren unsere einzelnen Anschauungen theils durch unser Anschauungsvermögen nur überhaupt (zeitlich und räumlich) aneinandergereiht, theils durch unser Verstandesvermögen zu mannichfaltigen Einheiten zusammengefaßt werden. Allein die Kategorieen sind nicht solche leere Formen, sondern die immanent wirksamen allgemeinen Normen unsers unterscheidenden Denkens, in die es nicht den gegebenen Inhalt (der Sinnesempfindungen, Wahrnehmungen, Anschauungen) bloß einreiht oder vertheilt, sondern nach denen es verfährt, theils um ihn nur überhaupt zum Bewußtseyn zu bringen und ihm seine Bestimmtheit zu geben, ohne die er unvorstellbar, dem Bewußtseyn unzugänglich wäre, theils um ihn zu ordnen, in Verbindung und Zusammenhang zu bringen. Werden die Kategorieen selbst zum Bewußtseyn gebracht, so können sie allerdings nur als allgemeine formale Begriffe gefaßt werden. Aber darum sind sie an sich selbst nicht „reine Formen“, denen reine Materien gegenüber-

ständen; vielmehr gehen sie einerseits über den Unterschied des Formellen und Materiellen insofern hinaus, als dieser Unterschied selbst erst durch Unterscheidung mittelst der Kategorieen der Form und des Inhalts gesetzt wird, andrerseits sind sie formale Begriffe in keinem andern Sinne, als in welchem Drobisch selbst den Begriff, das Urtheil, den Schluß allgemeine logische Formen nennt. Denn der Begriff rein als solcher, als logische allgemeine Form, ist selbst eine Kategorie, und zwar insofern die alle übrigen unter sich befassende Hauptkategorie, als alle übrigen ebenfalls Begriffe sind. Die unterscheidende Denkthätigkeit bedarf freilich, um überhaupt thätig seyn zu können, eines Stoffes, an dem sie Unterschiede setzt oder die bereits gesetzten (gegebenen) nach-unterscheidet; und nennt man Alles, was Bedingung unsers Denkens ist, ein Apriorisches, Nothwendiges, so müssen wir allerdings behaupten, daß ein solcher Stoff nothwendig, a priori anzunehmen sey. Allein diese Annahme macht und muß auch Drobisch machen, da auch er unsere einzelnen Vorstellungen und also unsere Sinnesempfindungen, Perceptionen, Wahrnehmungen als gegebenen Stoff, als „das Mannichfaltige des Inhalts, das unser Denken in eine Einheit zusammenfaßt", für die Ausübung unserer Denkthätigkeit fordert und voraussetzt. Auch ist dieser Stoff keineswegs reine, völlig unbestimmte Materie, sondern für unser bedingtes Denken schon an sich selbst unterschieden, indem er in letzter Instanz aus den bestimmten Sinnesempfindungen und resp. Gefühlen besteht, die durch die Einwirkung des reellen Seyns und die Reaktion unseres Empfindungs- und Gefühlsvermögens entstehen und durch die Thätigkeit unsers Denkens zu Perceptionen werden.

Was endlich die zweite Hauptfrage, die Erörterung der objektiven Gültigkeit (Wahrheit) unserer allgemeinen Begriffe in der Logik, betrifft, so ist zwar die Logik nicht nur von der Psychologie und Metaphysik, sondern auch von der Erkenntnißwissenschaft bestimmt zu scheiden. Denn sie hat es nicht nur mit unserm Erkenntnißvermögen, sondern mit unserer unterscheidenden Denkthätigkeit überhaupt zu thun. Allein die Erkenntnißtheorie

hat ihrerseits eine logische Seite, indem sie nothwendig erörtern muß, inwiefern wir durch Urtheile und Schlüsse (der Induktion oder Deduktion), also von unsern allgemeinen Begriffen aus, Erkenntnisse gewinnen. Sie muß mithin nothwendig die Entstehung unserer Begriffe auch in logischer Beziehung, also als allgemeiner logischer Formen in den Kreis ihrer Untersuchung ziehen; und da diese Entstehung, wie gezeigt, nur durch eine nähere Erörterung des Wesens und Zwecks der Kategorieen sich darlegen läßt, so würde die Erkenntnißtheorie so ziemlich die ganze Logik in sich aufzunehmen haben. Umgekehrt hat die Logik eine erkenntnißtheoretische Seite, da sie die allgemeinen Normalgesetze des Denkens festzustellen hat, welche auch unsere erkennende Denkthätigkeit zu befolgen hat, um zu Erkenntnissen zu gelangen. Drobisch behauptet sogar, „der Zweck der logischen Normalgesetze sey die Wahrheit des dadurch zu Erkennenden, die absoluten Werth habe." Sie hat mithin auch das Verhältniß ihrer Gesetze zu diesem Zwecke und somit zur Erkenntniß der Wahrheit zu erörtern. Daraus aber ergiebt sich, daß Logik und Erkenntnißtheorie zwar nicht identisch sind, wohl aber insofern zusammengehören, als sie sich gegenseitig ergänzen und bedingen, und daß es mithin, wenn die Logik als selbständige Wissenschaft behandelt wird, nicht genügen kann, die Gültigkeit ihrer Gesetze und Normen für unsere Erkenntniß bloß vorauszusetzen. Gerade nur dadurch, daß ihre Normen und Gesetze auch für unsere Erkenntniß d. h. für die Objektivität des Seyns Geltung haben, hat sie, wie gezeigt, auf Selbständigkeit Anspruch: ohne diese Geltung sinkt sie unvermeidlich zu einem bloßen Theile der Psychologie herab. Dazu kommt, daß sich Wesen und Zweck der Kategorieen und insbesondre ihre Anwendung in unserm Denken nicht wohl klar machen läßt, ohne Entscheidung der Frage, ob dieselben bloß subjektive oder auch objektive Geltung haben, d. h. ob ihnen gemäß auch die reellen Dinge realiter unterschieden (bestimmt) sind oder nicht, und daß andrerseits diese Frage sich nur von logischen Betrachtungen aus mit einiger Sicherheit entscheiden läßt. Mit der Entscheidung derselben ist aber zugleich

die Frage nach der objektiven Gültigkeit unserer allgemeinen concreten Begriffe entschieden. Denn von ihrer Objektivität kann nur die Rede seyn, wenn auch die reellen Dinge begrifflich (nach der Kategorie des Begriffs) unterschieden sind. Daraus ergiebt sich dann auch zugleich das Verhältniß der Logik zur Metaphysik. Denn sind die reellen Dinge ebenfalls gemäß den Kategorieen realiter unterschieden, so kann dies nur durch ein ihrem Daseyn und ihrer Bestimmtheit vorauszusetzendes, also metaphysisches Denken geschehen seyn, und die Kategorieen als die Normen der unterscheidenden Thätigkeit dieses Denkens erhalten selbst eine metaphysische Bedeutung. Nur sofern man diese ihnen beimißt, hat die Logik ein Verhältniß zur Metaphysik; leugnet man sie, so muß man auch dieses Verhältniß leugnen, dann aber freilich auch alles menschliche Erkennen und Wissen. —

Ich bin weit entfernt zu glauben, durch diese Bemerkungen den wichtigen Streitpunkt, mit dem die übrigen Differenzpunkte zwischen Drobisch und mir im engsten Zusammenhange stehen, entschieden zu haben. Ich wollte vielmehr durch sie nur zur weiteren Discussion desselben die dazu Berufenen und insbesondre den Hrn. Verf. aufgefordert haben. Ich hoffe dabei umsomehr auf eine schließliche Ausgleichung unserer Ansichten, als der Hr. Verf. selbst unter dem Titel der „synthetischen Begriffsformen“ die von mir so genannten Verhältnißkategorieen, nämlich die Begriffe des Verhältnisses selbst, des Ganzen und des Theils, des Wesentlichen und Unwesentlichen (Zufälligen), des Aeußern und Innern, der Bedingung und des Bedingten (Grund und Folge — Ursache und Wirkung rc.), in den Kreis seiner Untersuchung gezogen und damit für logische Formen erklärt hat. Dieser Abschnitt ist in der zweiten Ausgabe neu hinzugekommen. Ich glaube ihn und die höchst beachtenswerthe Beziehung, in welche der Hr. Verf. die synthetischen Formen des Begriffs zu den Urtheilen der Relation bringt, den Freunden der Logik zu näherer Erwägung besonders empfehlen zu müssen. —

Die Religion und Kirche als wiederherstellende Macht der Gegenwart.

Mit Bezug auf die religionsphilosophischen Schriften von Carrière, Weiße, Daumer, Feuerbach und Frauenstädt.

Von J. H. Fichte.

Zweiter Artikel.

Wir haben im ersten Artikel zu zeigen gesucht, worauf es überhaupt ankommt, wenn es um Hervorbildung einer neuen Stufe im religiösen Bewußtseyn der Gegenwart, um Neubelebung desselben im Ganzen der Nation sich handelt. Wir haben insbesondre darzuthun gesucht, wie erfolglos, weil mit innerem Widerspruch behaftet, alle Bestrebungen bleiben müssen, die da wähnen, in der Sphäre der Religion die objectiven Weltgesetze durchbrechen und mit Selbstbeliebigkeit oder durch einen Act freier Reflexion ein Neues erfinden oder ein Dauerndes gründen zu können. Dies ist hier so wenig möglich, wie in irgend einem andern Gebiete der Wirklichkeit. Auch hier vielmehr hört alle persönliche Macht und Verstandeswillkür auf: die göttliche, im religiösen Processe der Weltgeschichte waltende Macht allein führt das höhere Stadium herauf, ein neues Pfingstfest uns bereitend. Aber durch denselben Geist, welcher im ersten waltete und den alle spätern Ausgießungen nur bestätigt haben. Es ist gänzlicher Unverstand und unhistorische Verstocktheit es anders zu meinen und wie auf Abenteuer, auf die Entdeckung einer neuen Religion auszugehen.

Deßwegen kommt es allein darauf an — und dies ist eine Anforderung an die allgemeine wissenschaftliche Bildung der Zeit — den innern weltgeschichtlichen Gang der Religionen zu durchdenken, in ihm sich zu orientiren und innerhalb desselben die Erscheinung Christi zu begreifen. Hat er objectiv sich erwiesen als das Wort und die Erfüllung des Räthsels, welches wie ein dunkel geahntes Geheimniß auf den alten Religionen

lag? Ist er für seine eigene Folgezeit nicht bloß Lehrer gewesen, sondern eine neue dem Menschengeschlechte innerlich eingegossene erlösende Kraft geworden, aus deren Aneignung allein Alles hervorgegangen ist, was von da an die Welt sittlich umgeschaffen? Diese Frage ist, wie man sieht, eine historische und theologische zugleich; dennoch läßt sie, ohne alle theologischen Voraussetzungen, die objectivste und gewisseste Entscheidung zu.

Zu dem Ernst und der Tiefe dieser Erörterung, welche nur im Ganzen einer theistischen Weltansicht eine speculativ begründete bejahende Antwort empfangen kann, von da aus aber den schlichtesten Glauben und die kindlichste Hingebung an jene erlösende Macht ergreift, — zu dieser Erörterung wird man sich nun auch in unserer Zeit wieder entschließen müssen, wo es vor Allem gilt, die Geister zu prüfen und das Unächte, Erlogene, aus dem nur scheinsames Menschenwerk entspringt, abzuscheiden von den ächten Thaten des Geistes Gottes.

Hier sind es nun zwei Werke, die ihr ernstes wohlerwogenes Zeugniß ablegen für die Wahrheit der bejahenden Antwort jener Frage: die „Religiösen Reden und Betrachtungen von einem deutschen Philosophen" (mit dem sinnvollen Motto: „Jeder wird als der größte Held geboren; denn Gott ist die Liebe"); und die „Reden über die Zukunft der evangelischen Kirche an die Gebildeten deutscher Nation." Es sind zwei Philosophen, welche hier das Wort ergreifen, — durchaus nicht Gläubige oder Theologen im gewöhnlichen Sinne, auch nicht Solche, die, wie Steffens und Andere, „ermüdet vom Ringen mit einer vernichtenden Speculation", einem ahnungsvollen Glauben in die Arme sinken. Es sind wohlerprobte Denker mit unbeengtem Forschermuthe, mit freiem und tief eindringendem Blicke für die Eigenthümlichkeit der Dinge, aber eben darum, wie der ächte Philosoph es seyn soll, von offnem und empfänglichem Sinne für Alles, was sich unter die bisherigen banalen Vorstellungen nicht fügen will, was daher eine Erneuerung und Erweiterung der überlieferten Begriffe gerade unabweisbar macht.

Dabei ergänzen sich beide Werke auf durchaus zweckmäßige Weise, wiewohl sie selbst ganz ohne Beziehung auf einander, jedes auf selbstständigem Boden, erwachsen sind. Die „Reden über die Zukunft der evangelischen Kirche" haben vornehmlich den wissenschaftlichen Theologen vor Augen: sie stützen sich nicht nur auf eine eigenthümliche, streng in allen Theilen durchgebildete philosophische Weltansicht, sondern auf eine ebenso gründlich durchgearbeitete kritisch-exegetische Auffassung des N. Testaments, namentlich der vier Evangelien. Alle diese Theile finden ihre Begründung in dem früher erschienenen Werke desselben Verfassers: „Die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch bearbeitet"*). Referent, als Nichttheologe, darf sich kein wissenschaftliches Gutachten über den Werth der im letztern Werke enthaltenen kritisch theologischen Resultate erlauben. Doch will ihn bedünken, sie seyen so bedeutend und tiefgreifend, daß sie jedenfalls eine ganz andere Anerkennung verdient hätten, als bisher ihnen im größern Kreise der Theologen zu Theil geworden zu seyn scheint. Von Seite der negativen Theologie mit nicht selten hämischen Bekrittelungen angegriffen, von der andern Seite mehr durch Ignoriren als durch eingehende Würdigung bekämpft, hat der Verf. das gewöhnliche Loos derer erfahren, die sich als Freiwillige in die Reihe der Fachgelehrten stellen, und ohne im Geringsten an Gelehrsamkeit oder Scharfsinn hinter ihnen zurückzustehen, dennoch durch eine Art von stillschweigender Uebereinkommniß von ihnen nicht als ebenbürtig angesehen oder als unbequem zur Seite geschoben werden **). Mit Recht hat der Verf. dadurch sich nicht

*) Chr. H. Weiße: Die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch bearbeitet, 2 Bde. Leipzig 1838.

**) Eine Ausnahme würdigster Art ist hier zu nennen: — ob sie die einzige gewesen sey, bekenne ich nicht zu wissen; — ich meine das durch Tiefe und Reichhaltigkeit des Inhalts ebenso, wie durch den Geist freier, von alten Satzungen unbeengter Forschung ausgezeichnete Sendschreiben von „C. J. Nitzsch an Herrn Dr. Weiße" in der vorliegenden Zeitschrift für „Philosophie und speculative Theologie", Bd. V. 1. Heft (1840.) S. 5 ff. Mag es seyn, daß diese Abhandlung selbst in theologischen Kreisen weniger Aufmerksamkeit ge-

abhalten lassen, auf dem Wege seines ernsten Forschens fortzuschreiten, und die Frucht davon sind die schon angeführten „Reden", auf deren wichtigen Gehalt wir nachher noch zurückkommen müssen.

Zu ihnen treten, nach einer andern Seite hin ergänzend, weil für den größern Kreis der Gebildeten bestimmt, die „Religiösen Reden" hinzu, ein Werk, das wir nicht umhinkönnen ohne die Besorgniß, parteiischer Vorliebe beschuldiget zu werden, da der Referent mit dem Verfasser auf dem gleichen Standpunkte steht und wesentlich dieselben wissenschaftlichen Ueberzeugungen theilt, — als ein in seiner Eigenart neues, in seiner Ausführung treffliches und gelungenes zu bezeichnen. Wir reden zunächst gar nicht von seinem wissenschaftlichen Gehalte, wir meinen seine Form und Absicht. Wer vermag zu läugnen, daß der Geist der neuern Speculation eine Macht geworden sey, die wie ein mächtiges Ferment in allen Bildungsprocessen der neueren Zeit mitwirkt und die sich auch der religiösen Fragen unwiederbringlich bemächtigt hat? Durch Protestationen von Außen her ist er unbesiegbar; er kann allein aus sich selbst überwunden werden. Nur die höchste und volle Bildung zehrt die niedere und halbe in sich auf, indem sie zugleich dieselbe über sich verständigt. So in dem vorliegenden Falle: — das Werk ist hervorgegangen aus dem vollen Ertrage der gegenwärtigen speculativen und ästhetisch-literarischen Bildung. Und doch wer könnte läugnen, der es gelesen und durchdacht, daß gerade von jener Bildung aus die religiösen Wahrheiten, welche eine durch und durch ideenlose und darum negative theologische Kritik nicht minder, wie der entkräftende Sensualismus der neuesten Zeit

---

funden hat, als sie verdiente, weil sie an einem für eigentliche Theologen zur Seite liegenden Orte zuerst erschien; — hier ist ausdrücklich wieder an den Inhalt derselben zu erinnern. Es macht sich darin der freie Geist ächter Theologie geltend, der, wie wir oben zeigten, mit der ächten philosophischen Geschichtsauffassung auf einem und demselben Boden steht, indem beide ihren Ausgangspunkt nehmen von der Anerkennung der zugleich historischen und (eben darum) ewigen Bedeutung von Christi Persönlichkeit.

völlig zu entwurzeln und in Vergessenheit zu bringen bemüht sind, hier in einem neuen Lichte gezeigt werden, als die nothwendigen Schlußsteine einer consequent durchgebildeten philosophischen Weltansicht, welche sich nicht begnügt, jene Wahrheiten bloß vereinzelt und als abgerissene Hypothesen hinzustellen, sondern sie in stetigem Zusammenhange mit den Fundamentalsätzen aller Wahrheit und Wesenserkenntniß aufzuzeigen sich getraut.

Wie schwierig und wie complicirt auch diese Aufgabe sey; schon ein Versuch dieser Art ist wichtig und bedeutungsvoll für die gegenwärtige Zeit und ihr eigentlichstes Bedürfniß. Er widerspricht schon im Principe dem Vorurtheil, das die Gläubigen, wie ihre Gegner gleicherweise aufrecht erhalten, als gehöre der Glaube und seine Thatsachen einer eigenen, abgesonderten Welt an, mit der die „Natur“ und ihre „Gesetze“ Nichts zu schaffen haben. Diese falle der bloßen Nothwendigkeit anheim; darüber hinaus liege das Reich der „Gnade“, der außerordentlichen Erweisungen und „Wunder“ Gottes, der eben durch „Aufhebung jener Naturgesetze“ seine eigentliche Freiheit und Allmacht bewähre. Ausdrücklich sagen wir, daß auch gewisse Gegner des Glaubens jenes Vorurtheil zu hegen, ja es als ein wesentliches Merkmal desselben darzustellen suchen, weil ihnen daraus die kräftigste Waffe erwächst, den Glauben zu bekämpfen und als einen durch die Bildung längst überwundenen Standpunkt zu bezeichnen. Denn freilich ein Dualismus dieser Art widerspricht so sehr dem Geiste ächter Wissenschaft und ihren gesichertsten Resultaten, daß man, wenn dergleichen alttheologische Behauptungen immer von Neuem laut werden, unwillkürlich an das berühmte Wort Galilei's erinnert wird: man möge doch ablassen, den hölzernen Hobel in's Eisen zu treiben, weil man dadurch in Gefahr komme, ihn ganz und gar unbrauchbar zu machen!

Statt dieser Unzulänglichkeiten zeigt nun der Verfasser, indem er die Resultate eigener und fremder speculativer Untersuchungen sinnig zusammenstellt, wie in der zweckerfüllten und weisheitsvollen Weltordnung, in den „Naturgesetzen“ selbst, vom

Untersten bis zum Obersten Alles auf einander deutet, die „Natur“ abbildlich auf die „Gnade“; und wie auch in dieser eine heilige Ordnung und Stetigkeit jede Willkür ausschließe, aber auch keine abstracte Nothwendigkeit übrig lasse, welche nicht einmal genügt, um die kleinste Naturerscheinung gründlich zu erklären, deren strenge Gesetzlichkeit immer zugleich Beziehung auf das Ganze, Vermittlung, Zweck, als das eigentlich-Leitende und Herrschende, in sich enthält. Deßhalb ist auch die Menschengeschichte weder Ausdruck eines bloßen psychologischen Processes, den der Welt- oder Menschengeist dialektisch-nothwendig in sich vollzieht, noch Product vereinzelter Thaten menschlicher Willkür: sondern wie das Menschengeschlecht durch eigene Freiheit abgeirrt ist von seinem göttlichen Ursprunge und von seiner Bestimmung, — was deutlich genug in seinem Bewußtseyn wiederscheint und darin universelles Zeugniß von sich giebt: — so ist es eine im Menschen selber wirkende und im Fortgange der Geschichte immer stärker sich verkündende göttliche Geistesmacht, welche ihn zurücklenkt zu seinem Ursprunge und zu seiner Versöhnung mit Gott. Dies ist aber nur möglich durch eine mitten in die Geschichte hineintretende göttliche That. Und so ist Christus oder das im historischen Christus erschienene Göttliche der eigentliche Mittelpunkt der Menschengeschichte und das Zeugniß in ihr, daß sie nicht Resultat — weder der Nothwendigkeit noch des blinden Zufalls, sondern der Versöhnung sey, daß in ihr ein hülfreicher Gott den Einzelnen wie Allen gleich nahe und gegenwärtig sey.

Wie Christus in der Vorzeit und im Prophetenthume der Völker lange sich vorherverkündete in mythischen Gleichnissen und Vorbildern oder noch ausdrücklicher in den bestimmten Weissagungen auf einen kommenden Messias („Reden“ S. 146 ff. 159 ff.): so ist er bei seinem wirklichen Hervortreten die innermenschliche göttliche Macht, in welcher die Versöhnung mit Gott objectiv geworden (S. 172 ff.); ist daher auch der einzige geschichtliche Anknüpfungspunkt und Mittler, durch den jene Versöhnung auch subjectiv in allen Gliedern der Menschheit sich

vollziehen kann (S. 215. 222.). So aber wirkt er für alle Folgezeit der Geschichte bis in eine weite, noch jetzt nicht zu übersehende Zukunft hinein. Ohne diese inhaltschwere Thatsache daher wäre die Geschichte unbegreiflich und auf's Eigentlichste zweck- und inhaltsleer; sie zerfiele in eine beziehungs- wie deutungslose Reihe vereinzelter Begebenheiten. Ohne Christus als Gottmenschen giebt es gar keinen innerlichen geschichtlichen Zusammenhang. Diese Wahrheit wird sich auch dem profanen Geschichtsforscher um so entscheidender aufdrängen, je mehr er aufhört, Christus und das Princip des Christenthums in bloß theologischer Weise als an den Einzelnen gerichtet zu fassen, je mehr er erkennt, daß in ihm die eigentliche Leuchte der Zukunft, die Hoffnung einer neuen Bildung des Staates, enthalten sey („Reden" S. 253 ff.).

Indem wir unsere Leser auf die weitere Ausführung dieser tiefen und allein gründlichen Gedanken im Werke selbst verweisen, wollen wir noch eine andere Beziehung hervorheben, welche mit dem Zwecke unserer gegenwärtigen Untersuchung auf's Engste zusammenhängt. Es ist die Beziehung des christlichen Princips auf den Staat und seine künftige Entwicklung.

Wir haben schon an einem andern Orte unsere Ueberzeugung ausgesprochen und ausführlich motivirt, daß das Christenthum bisher nur nach Einer Seite hin gewirkt habe, indem es an den Einzelnen sich richtete und an die Gesinnung, die vom Einzelnen auf die Gemeinschaft überfließt. Die zweite, bei Weitem größere und gewaltigere Aufgabe steht ihm noch bevor, die allgemeinen Grundsätze umzuschaffen, auf denen der Staat und die Gesellschaft bisher beruhten, kurz als neues staatsbildendes Princip aufzutreten. Diese Umschaffung kann das Christenthum aber nur allmählig vorbereiten und erst in ferner Zukunft die volle Verwirklichung erhoffen, weil es friedliche Reform ist. Aber die Zeit ist gekommen, wo wenigstens in der Theorie dieser Satz außer Zweifel gestellt und zur allgemeinsten Anerkennung gebracht werden muß. Ebenso können und sollen schon jetzt die ersten Grundpfeiler gelegt

werden, auf welchen die neue Zukunft früher oder später, aber sicher sich erheben, als unwiderstehliche Consequenz sich hervorbilden muß. Und dies gerade erkennen wir als die nächste praktische Aufgabe der Gegenwart. Dies ist die Idee des in seinen ersten Anfängen allerdings schon jetzt anzubahnenden „christlichen Staates."

Auch über diesen höchst wichtigen Punkt legen die „Reden" sehr bestimmte Rechenschaft ab („Der christliche Staat" S. 349 ff.). Doch hat der Verfasser es hierüber bei den allgemeinsten Andeutungen gelassen, weil er mit Recht fühlen mochte, daß er den Gegenstand entweder vollständig ausführen müsse, was ein eignes umfangreiches Werk erfordert hätte, oder daß er bei nur halber Ausführung sich den bedenklichsten Mißdeutungen aussetzen würde, von denen noch die unschädlichsten in dem Vorwurfe utopistischer Träumerei bestehen, andere weit schlimmerer Art seyn dürften. Das ist auch ein charakteristisches Zeichen der Zeit, daß das Wahre, Rechte und Gute, ehe es in völliger Klarheit erscheint, in allerlei karrikirten Gestalten verfrüht und unreif vorgebildet, Widerwillen oder Befremden erregen muß. Es ist dann da und ist nicht da; aber in dieser Gespenstereristenz hindert es sich selber in die frische Wirklichkeit einzutreten und unbefangener Aufnahme gewärtig zu seyn!

Der Verf. hat daher mit Recht nur auf die Grundlagen der künftigen sichern Reform des Staatslebens durch den religiös sittlichen Geist hingewiesen; — der sichern, sagen wir, weil sie nicht auf zufälligem, sondern auf ewig-sittlichem Grunde beruht. Die sittigende Wirkung der Arbeit, die nicht mehr als aufgezwungene Last, sondern als eine ehrenvolle und von Allen getheilte Pflicht angesehen und geübt wird, die hohe sittliche Bedeutung des Berufes, des ihm entsprechenden Standes und seiner Ehre, eine stets zu steigernde Volksbildung; — dies sind jene Grundlagen, die man weder utopistisch noch revolutionär schelten kann, weil sie längst schon vorhanden sind, und weil, was noch Bestand hat in den durchaus zerbröckelten Verhältnissen unserer unglückseligen Gegenwart, allein durch sie

besteht, also auch durch sie nur gerettet werden kann. Wenn der Socialismus mit Recht die Arbeit verherrlichte, welche zugleich Ausdruck der innern Neigung sey: so hat sie hier ihr wahres Ziel erhalten. Es ist nicht der „Genuß", sondern der Beruf, das hohe, beseligende Bewußtseyn, mitschöpferisches Glied geistiger Genossenschaften zu seyn, welche, je reicher sie sich ergänzen, desto höher ihre Aufgaben zu steigern vermögen. Die durchgeführte freie Wahl des Berufes, hervorgegangen aus gründlicher Volksbildung, und der daraus sich erzeugende geistig objektive Inhalt des Lebens soll an die Stelle des mittelalterlichen Privilegiums und seiner regungslos firirten Stände treten, aber auch ebenso die abstracte Gleichmacherei und Standeslosigkeit verdrängen, welche das Idol des Liberalismus ist. Auf einer neuen gerechten Gliederung der Stände muß der künftige Staat und auch seine Volksvertretung ruhen. Dann kann der Staat eine politisch vollendete Gemeinde von sich aus der Kirche überliefern. —

Sachgemäß schließt sich die Betrachtung der „Reden über die Zukunft der evangelischen Kirche" hier an, welche durch ihre Grundrichtung mit dem vorhererwähnten Werke verwandt sind, während sie durch ihre Ausführung, wie bemerkt, einem andern Boden angehören. Wenn wir daher an gegenwärtigem Orte alles Dasjenige ausscheiden müssen, was bloß theologisches Interesse hat, so gehört doch recht eigentlich hierher, was der Verfasser mit ebenso viel Energie als Einsicht über die religiösen Cardinalfragen der Gegenwart gesagt hat. Es sind die beiden großen Probleme über die Bedeutung des historischen Christus für die Kirche der Gegenwart und über die Fortbildung der Kirche selber, Fragen, die im innigsten Zusammenhang unter einander stehen: deßwegen gehört auch die erste, nicht bloß für den Theologen, sondern für jeden wissenschaftlichen Forscher zur Tagesordnung und kann als ein sociales Problem bezeichnet werden. Dies erwirbt auch der Schrift das Anrecht in weitesten Kreisen Aufmerksamkeit zu finden, nicht bloß in der Sphäre theologischer Forscher und Wirker. Ob man im Ganzen oder im Einzelnen überall mit ihr einverstanden seyn werde, darüber geben wir das Urtheil frei: die Einen werden der Zugeständnisse zu viel finden an die neuere wissenschaftliche Richtung; die Andern werden ein noch entschiedneres Sichlosmachen von der eigentlichen Bibelgläubigkeit verlangen; Alle werden aber darin sich einigen, die gegenwärtige Schrift für eine der bedeutendsten zu erklären, die innerhalb der letzten Jahre im Fache wissenschaftlicher Theologie erschienen sind: sie werden gestehen, daß hier nicht nur eine Tiefe und ein Ernst religiöser

Gesinnung, eine Consequenz und eine Vielseitigkeit wissenschaftlicher Durchbildung uns begegnen, wie sie selten in einem Manne sich zusammenzufinden pflegen, sondern daß in diesem Werke auch eine festgeschlossene, consequent begründete Lösung aller theologischen Hauptfragen uns geboten wird, welche die achtsamste Prüfung verdient und als ein Moment zu weiterer Entwicklung der christlichen Lehre und Kirche nicht unberücksichtigt bleiben darf.

Als Mittelpunkt der christlichen Heilswahrheit wird auch hier der Glaube an den historischen Christus bezeichnet; aber in einem Sinne, der ohne der Objectivität seiner geschichtlichen Gestalt irgend Etwas zu entziehen, dennoch diesen Glauben in eine Region versetzt, worin das bloß Historische ein untergeordnetes Moment bleibt.

Christus — der sich nach des Verfassers Behauptung nicht bloß als Sohn Gottes, sondern als „Sohn des Menschen" am Prägnantesten bezeichnet haben soll, in demselben Sinne, wie ihn der Apostel Paulus den „zweiten Menschen" und „letzten Adam" nannte, eben als denjenigen, der für sich kein anderes Prädicat begehrte, denn dies, „des ursprünglichen Menschen, der reinen, unverfälschten Menschheit ächter Sohn zu seyn" (S. 244.), — ist damit zugleich der Erstling und der Gründer des Himmelreichs geworden, der durch den göttlichen Geist im Menschen hervorgebrachten geistig-sittlichen Wiedergeburt, des neuen Lebens in Gott. Als unablässiger Eröffner und Vermittler dieser göttlichen Kraft in der Menschheit ist er keinesweges der vergangene: er reicht bis in die Gegenwart; denn noch jetzt verkündet er innerlich wirksam sich in uns. Und er reicht in alle Zukunft; denn er führt uns ein und macht uns recht eigentlich gewiß eines Reiches, in dem keine Vergänglichkeit ist. Der Glaube an ihn ist daher auch nicht bloß die Annahme von Thatsachen, wie wichtig und heilig auch immer sie seyen, sondern die Zuversicht zu einer lebendigen, im eignen Innern wirksam sich uns verkündenden Gotteskraft. Der vollständige Glaube an Christus ist zugleich der gefühlte und innerlich erlebte Heilsglaube (S. 128.).

Von diesem Begriffe aus erhebt sich nun der Verf. zu einer freien, tiefen und in ihrer Tiefe ächt toleranten und segensreichen Ansicht. Er zeigt, wie um jener wahren Natur des Glaubens willen Keiner vom Gottesreiche ausgeschlossen werden dürfe, welcher sich von der großen Idee des Menschensohnes und des Gottesreiches zunächst nur die ideale Seite ganz anzueignen vermöge und dem christlichen Bekenntnisse nur mit dem Vorbehalt sich anschließe: „als den geheiligten Gegenstand ihres Glaubens nicht den Menschen Jesus von Nazareth, sondern die fort und fort sich im menschlichen Geschlechte und aller-

dings auch in diesem Jesus sich verwirklichende Idee der verklärten, vergöttlichten Menschheit überhaupt betrachten zu dürfen" (S. 267.). Der Verf. legt so großen Nachdruck auf diesen Umstand, daß er sogar in der von ihm vorgeschlagenen Bekenntnißformel vermieden wissen will, den historischen Namen Jesu von Nazareth aufzunehmen, wiewohl die Kirche als solche diese historische Beziehung stets festzuhalten habe; — worin jeder Einsichtige, der nur weiß, was zum Begriffe einer in historischer Continuität sich entwickelnden Kirche gehört, ihm unbedingt beipflichten wird.

Dennoch ist hier gerade der Punkt bezeichnet, bei welchem wir allerdings gewünscht hätten, der Verf. wäre, was die zukünftige Gestalt der Kirche betrifft, noch einen entschiedenen Schritt weiter gegangen. Wir erklären uns nachher ausführlicher darüber, nachdem wir auf die speculative Grundlage des Werks noch einen kurzen Blick geworfen haben.

Die Lehren von Gott und den göttlichen Eigenschaften, ebenso die Erörterung über den Begriff der ewigen und der zeitlichen Schöpfung müssen wir für diesmal übergehen, wiewohl sie uns reichlichen Stoff zu vergleichenden Bemerkungen geben würden. Wir wenden uns vielmehr sogleich zu dem Hauptpunkte, zu dem Dogma von der Menschwerdung Gottes in Christo, und stellen kürzlich die prägnantesten Gedanken des Verfassers über diese Lehre zusammen. Gott ist nicht abstracter Geist, sondern dreieiniger in seinem ewigen Wesen. Dieses sein geistig-persönliches Charakterbild, sein Gemüth, hätte sich in dem ursprünglich als sein Ebenbild ausgeschaffenen menschlichen Geiste offenbaren müssen. Durch den „Sündenfall", durch die Verdunkelung dieses Ebenbildes, wurde jedoch der stetig organische Offenbarungsproceß, der sich an das ganze Menschengeschlecht vertheilt haben würde, gehemmt. Demzufolge mußte er zuerst in Einer Persönlichkeit sich concentriren, in einem einzigen Menschenindividuum erschöpfend sich darstellen, welches dann menschlicher Weise als der zuerst in voller Reife verwirklichte Urmensch — „Sohn des Menschen" — nach seinem Verhältniß zum göttlichen Wesen, als die menschgewordene Gottheit gedacht werden muß (S. 355. 356.). Die Bedeutung der heiligen Schrift und der Werth des Schriftprincips besteht aber noch immer darin, nicht ein abstractes Ideal von Urmenschlichkeit und Sündlosigkeit des Gottmenschen aufzustellen, sondern mittelst der heiligen Schrift seines individuellen Charakterbildes, in seiner ganzen unvertauschbaren Eigenthümlichkeit sich zu bemächtigen und betrachtend in dasselbe sich hineinzuleben: was durch keinen abgeleiteten historischen Bericht, noch weniger durch Abläuterung jenes Bildes zu einem rein dogmatischen Begriffe ersetzt werden

kann, womit eben alles Charaktervolle, menschlich Individuelle und menschlich Ergreifende verloren geht. „Die ganze Bedeutung der Schrift faßt sich für uns Evangelische in die Darstellung dieses gottmenschlichen Charakterbildes zusammen“ (S. 367.). Dieser wichtige und in jeder Beziehung zeitgemäße Satz will jedoch nicht so verstanden seyn, als wenn der Verf. damit alles Andere, Dogmatische und Ethische der Schrift, als werthlos bezeichnen wollte, sondern er hat nur den Sinn: daß das Letztere sich von dem Urterte absondern läßt und weiterer Ueberlieferung und Verarbeitung hingegeben werden kann, während der bleibende und durch kein anderes Buch vertauschbare Werth des N. Testamentes, namentlich der drei ersten Evangelien, in der prägnanten Schilderung von Christi Persönlichkeit liegt.

Wir können dieser Ueberzeugung nach einer andern, vom Verf. nicht berührten Seite beitreten, indem gerade die Evangelische Kirche in Christo, und in ihm allein, das Urbild menschlicher Nacheiferung findet, welches der katholischen Kirche durch die von ihr gestattete Verehrung der Heiligen gleichsam vertheilt und einiger Maßen in den Hintergrund gedrängt wird. Wir halten daher diesen neuen Gesichtspunkt, den Charakter und Werth des N. Testamentes und der Beschäftigung mit ihm zu bezeichnen, für ebenso beachtenswerth als wahrhaft freisinnig, indem er die Aufmerksamkeit von der äußern Bibelautorität hinweg auf das Innere und Wesentliche des historischen Hauptbildes überleitet. Es ist — nebenbei sey es bemerkt — auch der Gesichtspunkt, mit welchem Göthe die Bibel betrachtete, dem gerade die individuellen Züge das Große, Heilige und Unschätzbare in derselben waren. Um so mehr dürfen wir aufmerksam machen auf die lehrreiche und eigenthümliche Art, wie unser Verfasser jenes Bild uns entwirft und dabei auf völlig neue Seiten aufmerksam macht (S. 214 ff.). Wir müssen diese Partie geradezu für die bedeutendste des sonst so reichhaltigen Buches erklären.

Hieran nun schließt sich der Begriff des „Himmelreiches“, eines höhern, über alle besondern Unterschiede und Trennungen der Gesellschaft hinausliegenden, rein menschlichen Organismus, der daher Alle umfassen soll, die menschliches Angesicht tragen. Aber nur Der kann Glied desselben werden, der, seiner Erlösung innerlich gewiß geworden, in einem neuen, von der Kraft Gottes begeisterten Leben wandelt.

Wie sich versteht, schließen wir uns alles Ernstes dieser Auffassung und Ueberzeugung an; aber in Betreff der Art und Weise, wie der Verfasser, hier zu eng an den kirchlichen Begriff sich anschließend, diesen allerdings entscheidenden Begriff behandelt, müssen wir unsere abweichende Meinung bekennen. Auch

was wir sonst noch an seiner Gesammtauffassung über die „Zukunft" der christlichen Kirche vermissen, knüpft sich auf's Genaueste an diesen Punkt an und ist eigentlich nur die nothwendige Folge davon. Wegen der hohen Wichtigkeit des Gegenstandes müssen wir uns hierüber umfassender erklären.

Bis jetzt besteht eigentlich noch ein tiefer, und wenn wir aufrichtig seyn wollen, in dieser Tiefe unversöhnter Gegensatz zwischen dem christlichen Princip, wie es bisher sich selber faßte und wie es von Freunden wie Gegnern gefaßt wurde, und dem Principe des Humanismus. Soll jedoch jenem eine dauernde, zugleich eine erhöhtere Wiedererneuerung zu Theil werden, soll überhaupt das Christenthum als die wahrhaft universale, Alles „neu machende" Religion sich erweisen: so vermag sie es nur durch eine völlige und tiefgreifende Versöhnung mit dem gleichfalls welthistorischen und gottverwandten Geiste des Humanismus. Die christliche Religion muß diesen recht eigentlich überwinden, aber nicht dergestalt, daß sie seine schönsten Blüthen abstreifte, seine edelsten Früchte dem Verwelken preisgäbe, sondern also, daß sie alle jene Gestaltungen in sich aufnimmt, sie zu neuer und höherer Zeitigung treibt, und in der ethischen Vollendung des Staates nicht minder, wie in der Kunst und Wissenschaft die volle Wirklichkeit der christlichen Idee durchführt, einer Idee, wie sie in diesem Betracht eine wesentlich noch zukünftige, ja großentheils noch nicht einmal für die Theorie gewonnene ist.

Dagegen bedarf es keines Beweises, daß das Christenthum, wo es irgend nur als specifisches sich geltend macht und nicht schon abgeschwächt in seiner Eigenthümlichkeit den allgemeinen Bildungsrichtungen des Lebens gegenübertritt, noch immer ausschließend, ja feindselig sich verhalte gegen jenen universaleren Geist des Humanismus. Es bekennt sich ausdrücklich dazu, nur in einem Einzigen Heil finden zu können, in dem Bewußtseyn der Erlösung von der Sünde durch Christus; es findet sich hochbeseligt in dem schlichten Glauben, ein Kind Gottes zu seyn, wogegen es alle andern Güter der Welt und weltlichen Bildung als werth- und bedeutungslos verwirft; ja als verdächtig, weil in die Weltlichkeit zerstreuend und ablockend vom einzig wahren Ziele. Eben damit ist es in seiner specifischen Eigentlichkeit und Kraft, wie jeder historisch entstandene Glaube, abweisend und intolerant: den großen und in seiner metaphysischen, wie innerlich welthistorischen Bedeutung unbestreitbaren Satz: „daß nur Ein Name den Menschen gegeben sey, in welchem sie können selig werden", nimmt es in äußerlicher, gleichsam vertragsmäßig diplomatischer Bedeutung: ein Jeder ist ausgeschlossen vom ewigen Heile und von der Seligkeit, der nicht

durch gewisse äußerliche Acte und Vollziehungen, ebenso durch die Annahme gewisser Glaubensartikel zur christlichen Gemeinschaft sich bekennt. Und wenn in gegenwärtiger Zeit die Schärfe dieser Bestimmungen einiger Maßen abgestumpft erscheint, so ist dies keineswegs geschehen in Folge einer vom Innern herstammenden und mit vollem Bewußtseyn durchgeführten Weiterbildung der christlichen Idee selber, sondern durch eine Art von stillschweigender Connivenz gegen den Geist dieser Zeit, welche wir mit Nichten durchweg zu billigen im Stande sind, weil in diesem oberflächlichen, faulen Frieden keineswegs eine innere dauernde Versöhnung erreicht ist; weit mehr noch darum, weil dadurch sogar die Tiefe und Eigentlichkeit der christlichen Idee ihrer innern Anerkennung entzogen werden könnte.

Dem gegenüber ist es nun die große Lehre des Humanismus, daß jegliches nur geistige Wollen und Streben, jedes Leben in und für die Ideen, ein gottverwandtes Element in sich trage, eine Art von Religion sey. Deßhalb schließt er keinen Glauben, keine Bestrebung aus, sofern sie nur jenem höhern menschheitlichen Charakter getreu bleiben; und wie in einem Pantheon vereinigt sich in ihm der Ertrag alles Guten und Schönen, das die Menschheit aus sich hervorgebracht, zu einem frei ihm gewidmeten Cultus und zu neidloser, Nichts ausschließender Anerkennung. Genährt durch die Einsichten der edelsten Geister aller Zeiten und erleuchtet durch alle Elemente ästhetischer und gemüthlicher Bildung strebt er dahin, alle Seiten des Menschen harmonisch zu entwickeln, vor Allem aber jener milden, duldsamen Weisheit Bahn zu machen, welche die Mängel und Irrnisse des Menschengeschlechts durch stätige Entwicklung auszuheilen sucht und gerade darin mit der christlichen Liebe sich begegnet.

Diese Gesinnung ist es, welche die Werke unserer edelsten Denker durchzieht und ihnen jenen Geistesadel aufdrückt, welcher der innerste Urquell desjenigen ist, was wir in ihnen das Classische nennen. Aber wir reden nicht bloß von unserer Wissenschaft: auch die Poesie in ihren höchsten Aufflügen hat nichts Köstlicheres hervorgebracht. Werke von dem klar sittlichen Geiste, wie Lessing's Nathan, erinnern am Bezeichnendsten an diesen eigenthümlichen Lebensgehalt, der dann auch sein einfachstes Glaubensbekenntniß in Göthe's Worten findet: „daß der gute Mensch in seinem dunkeln Drange des rechten Weges gar wohl sich bewußt sey"; d. h. daß das eingeborene Gute in ihm eben jenes „dunkel Leitende" sey, das ihn zuletzt des Rechten nicht verfehlen lasse. Und des Dichters noch tieferes, ja erhabenes Wort am Schlusse des Faust:

„Das Unzulängliche, hier“ (in der ewigen Welt der Liebe)
„wird's Ereigniß!“

verleiht jener Gesinnung die höchste, wahrhaft religiöse Weihe.

Dies Princip nun hat jenen Bestrebungen des Christianismus gegenüber gesiegt in der allgemeinen Bildung und — sprechen wir es mit der größten Entschiedenheit aus — es verdiente zu siegen, und nimmermehr wird auf die Dauer dieser Sieg rückgängig gemacht werden können. Wer aber soll inskünftige das leitende Panier der Menschheit vorantragen? Dies ist die Frage der Zukunft, aber auch die ganze Frage, welche man nicht mit vorläufigen Abfindungen und Gränzberichtigungen lösen kann, sondern nur durch klare Entscheidung darüber: ob beide Principe in einander stehen oder ob sie wechselseitig sich ausschließen müssen? Sollte Letzteres der Fall seyn, so wäre die Menschheit in einen noch tiefern Dualismus aus einander gerissen, als alle die zuletzt doch nur oberflächlichen Trennungen der Bildung sind, die uns gegenwärtig von einander halten. Doch müssen wir bekennen: für jetzt besteht noch dieser Dualismus, ja er klafft immer tiefer und trennt immer unheilbarer, je mehr die Kirche von gewissen Seiten her alte, zum Theil vergessene Anforderungen wieder geltend zu machen sucht. Wer aber an eine zukünftige Entwicklung der christlichen Kirche denkt, wer in der That eine dauernde Zukunft ihr zutraut, der muß die klare Einsicht besitzen, wie jener Dualismus ebenso dauernd zu versöhnen sey.

Und diese Frage ist es, die in vorliegendem Werke zu wenig ihre Geltung gefunden hat. Sicherlich sind in der tief und reich begründeten Weltansicht des Verfassers die Elemente einer solchen Vermittlung vorhanden; indeß ist er nicht dazu gelangt, oder wenigstens hat es ihm nicht gefallen, seine Betrachtungen hier bis dahin auszudehnen.

Fassen wir den bezeichneten Gegensatz in seiner ganzen Schärfe und Tiefe: so scheint uns ein Doppeltes, ein ethisches und ein metaphysisches Moment, diesen Unterschied zu begründen; — welches Beides wir übrigens hier auf seinen kürzesten Ausdruck zurückzuführen versuchen müssen.

In der christlichen Lehre bilden die beiden Begriffe des Sündenfalles und der Erlösung durch Gott in Christo den eigentlichen Mittelpunkt, welche ethisch sich anzueignen, im Gemüthe und Willen zu durchleben die eigentlich christliche That ist und die immer tiefere Verwirklichung derselben im Individuum, wie in der ganzen Menschheit die einzige Aufgabe der Kirche. Sie beruhen jedoch auf dem noch allgemeineren Begriffe von dem Leeren und Nichtigen des Menschen, so lange er in seiner sinn-

lichen Unmittelbarkeit verharrt, so lange er sich nicht unterworfen hat dem göttlichen Geiste, welcher zunächst äußerlich als Gesetz, Gebot an ihn herantritt, dann aber immer tiefer sein Wesen sich aneignet und endlich in freier Liebe und Begeisterung von ihm umfaßt wird. Nur durch die „Wiedergeburt“ wird er der eigentliche, ursprüngliche, weil wiederhergestellte Mensch.

Der Humanismus an seinem Theile widerspricht nirgends principiell jener hohen, vom innersten Selbstbekenntniß des Menschen bestätigten Wahrheit; aber er hält sich mehr an den Außenenden derselben auf und vermittelt gleichsam populär ihre schroffe Ausschließlichkeit und scheinbar herbe Paradoxie. Alles, was den Menschen entsinnlichen, in die eigene Tiefe locken, der idealen Welt gewinnen könne, hegt und pflegt er sorgsam und bringt es als ein wohlgepflegtes, reich organisirtes Besitzthum der Menschheit entgegen. Aber auch hier müssen wir sein Princip in einer noch größern Tiefe suchen. Bei ihm wird der ganze und der ausschließliche Nachdruck darauf gelegt, daß ein solcher „Sündenfall“, eine solche Gottentfremdung und Gottverlassenheit weder etwas Ursprüngliches noch etwas Definitives sey, daß der Mensch gar wohl aus eigener Kraft und in verschiedenster Umhüllung das Rechte und Gute finden könne. Mit Einem Worte: die große Lehre von der Vernunft — dies Wort im ganzen Umfange seiner speculativen Bedeutung genommen — ist der eigenthümliche und neue Gedanke, welchen dies Princip dem Christenthum zur Morgengabe darbringt, worin es berechtigt ist, sofern es nicht selbst in den Irrthum zurückfällt, die Vernunft als ein bloß Persönliches und Subjectives zu fassen, sondern unerschütterlich daran festhält, daß es bei der subjectiven Vernunft auf ein Finden und Aneignen der sich ihm darbietenden objectiven, allgegenwärtigen, somit göttlichen Vernunft ankommt.

Dem widerspricht jedoch das christliche Princip abermals nicht in seinem Ausgangspunkte oder Wesen: es faßt nur, gleichsam empirisch oder gläubig, die Vernunft sogleich in höchster concreter Weise, als den persönlichen, Jegliches mit dem Willen der Weisheit und Liebe ordnenden Gott. Es ist dies gewisser Maßen ein kühner Vorgriff in eine speculative Weltansicht, oder das einzelne Bruchstück einer solchen. Es liegt darin der Keim einer langen wissenschaftlichen Entwicklung, welche abermals nur die Vernunft, das freie Princip des Humanismus, zu übernehmen im Stande ist.

Dies leitet uns sogleich zum zweiten Momente des Gegensatzes, den wir kürzlich den theoretischen oder metaphysischen nennen möchten. Der Geist des Humanismus ist seiner ganzen

Tendenz nach vermittelnd, viel- ja allseitig; denn er beruht auf der gemeingültigen Grundlage freier Wissenschaftlichkeit. Der Christianismus dagegen ist streng exclusiv: er scheidet ab in scharfer Trennung, was er Irrthum und was er Wahrheit nennen muß. Und entscheidend ist hier der „Glaube", nicht in dem dürftig historischen Sinne, sondern in der schon entwickelten ethischen Bedeutung: die Zuversicht zu der innerlich erlebten, wie äußerlich immer neu sich bewährenden Thatsache der Erlösung. Nur was bestätigt wird durch diese Ueberzeugung, ist ihm wahr und probehaltend; was ihr widerstreitet, das hat für den wahrhaft Gläubigen ganz von selbst schon keine Bedeutung und kein Gewicht; es ist das an sich und in Grund und Boden Falsche. Was indifferent ist ihr gegenüber, bleibt wenigstens ohne Werth und Interesse für ihn. So der allerdings durchaus abgeschlossene Standpunkt der christlich Gläubigen, der darum jedoch keineswegs, wie man gewöhnlich es sich vorspiegelt, ein zufälliger, grundloser oder bornirter ist: denn er wurzelt in einer tiefen ethischen Evidenz eigenthümlicher Art.

Aber auch die Vernunftwissenschaft muß in ihrer reifsten Entwicklung anerkennen, daß im Umkreise bloßer Begriffe, die es nur bis zu auf- und abschwankenden Möglichkeiten bringen, weder die Erkenntniß zur Entschiedenheit vollendet, noch das Leben ergriffen und geheilt werden könne; daß es in allen jenen Beziehungen der abschließenden Thatsächlichkeit bedürfe. Die große Aufgabe jeder Vernunftwissenschaft ist, Gott zu suchen in den Gesetzen der Natur und in den Fügungen der Menschengeschichte. Hat aber Gott sich nicht offenbart, keinen historischen Erweis und Bewährung von sich gegeben, so fehlt dem ganzen Baue der Erkenntniß eben die letzte, die entscheidende Thatsache. In diesem Betracht hat das Christenthum, so zu sagen, einen specifischen Vorsprung voraus vor allem bloß theoretischen Forschen und Sichverhalten, weil es mitten in der Zuversicht göttlicher Thatsachen steht und weil es alles Einzelne anknüpft an eine höchste Urthatsache und göttliche Selbsterweisung. Auf diese daher muß auch die freie Forschung sich richten. Hat sich diese an ihr bewährt, ist damit dem menschlichen, Nichts von sich ausschließenden Geiste des Humanismus volle Rechnung getragen: so sind die beiden entlegensten Tendenzen menschlicher Bildung versöhnt. Der Glaube ist nicht mehr vernunftfeindlich und die Vernunft ist im höchsten Gedanken des Glaubensprincipes gewiß geworden: denn es giebt schlechthin keine höhere, keine begeisterndere Ueberzeugung, als die von der Gegenwart Gottes in der Geschichte, — die Zuversicht, daß dasjenige Wesen, welches die Vernunft nur als das Unendliche, Schrankenlose, und damit

eben dem Einzelnen unendlich Ferne bezeichnen kann, dennoch ihm hülfreich — erlösend — nahe sey. Dies kann aber nur der Gott seyn, welcher durch einen Gottmenschen zu uns spricht; denn nur durch die Menschenform kann es sich mit uns vermitteln. Dieser Gedanke, in welchen sich eben die ungeheure Paradorie des christlichen Glaubens zusammenfaßt, ist dennoch auch für die Vernunft das einzig abschließende und wirklich begreifende: er ist das Ende ihres Denkprocesses, ihrer Bemühung Beweise für das Daseyn Gottes zu suchen, wie er für den Glauben der Anfang und Eckstein seiner Ueberzeugungen ist; — so daß nunmehr jene beiden bisher entgegengesetzten Richtungen frei in einander wirken und gegenseitig sich zu decken vermögen.

Dies Alles, was uns an gegenwärtiger Stelle nur andeutungsweise vorzutragen erlaubt war, indem wir uns dabei auf schon gegebene wissenschaftliche Ausführungen — eigene und fremde — berufen können, müssen wir nun zu reiflicher Erwägung und Beherzigung empfehlen; dann wird es nicht mehr den Eindruck dünkelhaften Sicheindrängens machen, wenn wir mit fester Zuversicht es aussprechen, daß nur durch Vermittlung der Wissenschaft, und zwar keinesweges bloß der theologischen, sondern der freien und allseitigen, die „Zukunft" der christlichen Lehre und Kirche gesichert werden könne. Nur die völlige Versöhnung von Humanismus und Christianismus in ihrer, innerlich bisher feindseligen Tendenz, kann jene neue und bleibende Gestalt des christlichen Bewußtseyns heraufführen, so daß der Gebildete durch seine Bildung gerade der Religion, und zwar nicht irgend einer abstracten, utopischen, sondern der christlichen zugeführt wird; und umgekehrt: daß der Religiöse in der ihn umgebenden Bildung und in den Resultaten der Wissenschaft gerade die freie Bestätigung alles Dessen findet, was im innersten religiösen Erlebniß sich ihm schon bewährt hat. In diese Zukunft weist zugleich, humanistisch seit der Wiederherstellung der Wissenschaften, christlich-theologisch seit der Reformation mit ihrem großen Principe der freien Bibelforschung, der leitende Finger der Weltgeschichte.

Diesen höchsten Standpunkt, den zugleich freien und nach Rückwärts in weitestem Sinne anerkennenden, sollte man unsers Erachtens schon jetzt auch in den einzelnen kirchlichen Fragen in's Auge fassen. So zunächst in Betreff des Streites über die Geltung der alten Kirchensymbole, ebenso in Betreff der Versuche, neue einigende Glaubensbekenntnisse aufzustellen. Zwar wagen wir nicht in theologischen Dingen ein Gutachten abzugeben; doch möchte uns scheinen, daß ein jedes solches Glaubensbekenntniß, wenn es auch so vereinfacht wäre, wie das vom Verfasser der „Reden" aufgestellte (S. 261.), und wie sehr es auch auf gleich

wohlerwogenen Gründen beruhte, doch immer noch zu viel Präcludirendes hätte. Den Einen wird es nicht genugthun, weil es alte Bestimmungen ausschließt, die sie nicht vermissen wollen, vielleicht nur, weil irgend ein historischer Werth, irgend eine interessante Controverse an sie sich anknüpft; für Andere wird zweifelsohne noch zu viel historisch Positives, und somit Bestreitbares, in das neue Bekenntniß aufgenommen seyn.

Das Richtige scheint uns darin zu liegen, daß man, ohne den Versuch irgend ein neues Glaubenssymbol aufzustellen mit der Anforderung, Alle zu vereinigen und äußerlich zu umschließen, diese Gemeinsamkeit vielmehr in der Grundbedingung eines allgemeinen religiösen Bekenntnisses und Lebens suche, welches sich bestimmt und aufs Schärfste ebensowohl von jeder nichtreligiösen, bloß sinnlichen Denkweise, wie von der antireligiösen Gesinnung unterscheide, die von einer Unterordnung menschlicher Willkür unter ein Göttliches überhaupt Nichts wissen will. Um überhaupt darauf hinzudeuten, wie jene Grundbedingung aller Religiosität zugleich auf das Gebiet allgemeiner philosophischer Bildung hinüberweise, wäre es genügend, Jeden vorläufig schon als in der christlichen Gemeinschaft befaßt zu betrachten, der nur die drei Ideen: Gottes, der Freiheit (der moralischen Welt), der Unsterblichkeit (eines übersinnlichen Lebens) in Gesinnung und praktischem Verhalten anerkennt. Hierin liegt nämlich der fast sichere Anknüpfungspunkt für ihn, um consequenter Weise zum specifisch Christlichen übergeleitet zu werden: die Kirche befindet sich mit ihm schon auf gemeinsamen Boden; er ist ihr zugänglich und bildsam für die weitern Wahrheiten des Christenthums, die frei erkannt und in ihrer ganzen Tiefe erfaßt, jene vorläufigen und unbestimmten Ueberzeugungen ihm nur weiter begründen und tiefer befestigen können. Hiermit geschähe aber eigentlich nichts Neues oder Befremdliches: es würde nur dasselbe Princip einer dem Humanismus entspringenden Toleranz von der Kirche ausdrücklich anerkannt, welches in den Gesinnungen der Gebildeten gegen die Andersdenkenden längst vorhanden ist. Auch pflegt die christliche Kirche praktisch in den einzelnen Fällen nicht anders zu verfahren: sie hat bisher nur umgangen, jenes Princip der Toleranz geradezu auszusprechen und an die Spitze ihrer verschiedenen Bekenntnisse zu stellen. Und warum könnte man den Zeitpunkt nicht sich nahe denken — unserer innern Bildung widerstrebt es nicht, nur verworrene, rechthaberische Leidenschaften halten ihn noch zurück, — wo Jeder, von der Einen, aber reichhaltigen und vielseitigen Gemeinschaft der Kirche umschlossen, ohne confessionelle Sonderung, die ihm gemäßeste Form des Cultus, nach augenblicklicher Stimmung oder nach bleibender Neigung bei der einen

oder bei der andern Confession aufsuchen darf? Was im Einzelnen und Stillen öfter geschieht, als man meint, warum sollte dies nicht zum offenen Bekenntniß erhoben werden können? Wie viel unziemlicher Bekehrungseifer, wie viel leere Erhitzung und objectlose Leidenschaftlichkeit würde dadurch mit Einem Schlage vertilgt seyn! Gebietet schon die Sitte unsers Jahrhunderts, der allgemeine Geist der Schicklichkeit, Duldung im weitesten Sinne zu üben: wie sollte nicht weit mehr noch die segensvollste Anstalt auf Erden, die Kirche, sich öffentlich und laut zu diesem erhabenen Grundsatze bekennen? —

Wenn wir nunmehr auf die Art und Weise zurückblicken, wie unser Verfasser den Weg jener kirchlichen Fortbildung angebahnt wissen will, so geht schon aus den eben geäußerten Grundsätzen hervor, daß wir dabei nur bedingt ihm beizustimmen vermögen. Er will die Wiedergeburt zunächst der Evangelischen Kirche auf eine tiefere Erfassung der Sacramente innerhalb der Gemeine gründen, vor Allem „des Sacraments des Altares", des Abendmahles. Dies letztere bezeichnet ihm nämlich — was er durch eine gelehrte Auslegung der betreffenden neutestamentlichen Stellen, besonders beim Apostel Paulus, rechtfertigt, über die wir an das Werk selber verweisen (S. 400 ff.), — „die lebendige Verschmelzung der Gläubigen in den organischen Leib des Himmelreichs auf Erden": — objectiv Ausdruck des sie ergreifenden und ihren Willen heiligenden, die Einzelnen dadurch zur Gemeine verschmelzenden Geistes Gottes, — subjectiv des belebtern Bewußtseyns und der Erneuerung und Stärkung dieses Bewußtseyns durch den Genuß des Mahles, welches nach dem Verf. ganz in urkirchlicher Weise, künftig als eigentliches Liebesmahl gefeiert werden sollte. Damit wäre zugleich — bemerkt der Verf. — das Wort der Einigung für Lutheraner und Reformirte auf eine Weise gegeben, welche in einem höhern, aber positiven Sinne sie versöhnt, nicht bloß dadurch, daß eine nivellirende Gleichgültigkeit über die zwischen ihnen obwaltenden Unterschiede verlangt wird, wie bei der gewöhnlichen unirten Kirche. Im Abendmahle, so aufgefaßt und gefeiert, vollzieht sich vielmehr das große, stets neu sich bewährende Grundwunder des Christenthums, „die Einverleibung seiner Gläubigen in den lebendigen organischen Leib des Himmelreichs." Aber es ist kein Wunder in dem althergebrachten Sinne, keine „magische Kost" mehr, die den Gläubigen gereicht wird, sondern es wird nur die alte, von Christus selbst eingesetzte Gestalt des Liebesmahles wiederhergestellt, welches die durch den Geist Gottes lebendig Vereinigten mit einander feiern, um dieser tiefern Einheit im Glauben und in Thaten verstärkter bewußt zu werden, „um schon auf dieser Erde in feierlichen, regelmäßig wiederkehrenden Augen-

blicken der Begeisterung die ewige, ewig ungestörte Gemeinschaft des Himmelreichs vorzubilden“ (S. 416.).

Zu jener höhern Sacramentsfeier jedoch, weil sie ebenso gesteigerte Religiosität, wie zugleich klare und freie Einsicht voraussetzt, können der Natur der Sache nach fürjetzt nur Wenige vollkommen würdig seyn, während doch nach wie vor Alle an der Abendmahlsfeier theilnehmen sollen und wollen. „Es muß daher der Kirche die Macht gegeben seyn, ausdrücklich zu unterscheiden zwischen den zum sacramentarischen Vollgenuß Befähigten und den durch ihre Schwäche im Glauben und der aus dem Glauben erwachsenden Einsicht fürerst davon Ausgeschlossenen“ (S. 417.). Hieraus ergiebt sich, wie der Verf. im weitern Verlaufe umständlich zeigt, indem er das Bedenkliche dieser Trennung in günstigerem Lichte darzustellen sucht, die Grundlage einer Gliederung in der Gemeine, welche sich auf den Gegensatz eines „geistlichen“ und „nichtgeistlichen Standes“ beziehen soll, gebildet durch diejenigen, welche an dem vollen und an dem nichtvollen Genusse des Abendmahles theilnehmen dürfen. So sehr der Eintritt Allen zu allen Zeiten freistehen müsse, so sey es doch von der größten Wichtigkeit, daß die Kirche im Allgemeinen wenigstens diesen Unterschied festhalte. Und hierin erblickt der Verfasser den neuen lebendigen Keim, von dessen Mitte aus sich ein erhöhteres, gleichsam wetteiferndes Leben in der Kirchengemeinschaft verbreiten werde.

Wir gestehen, daß wir hierüber abweichender Meinung sind und nach vielfach wiederholter Prüfung es bleiben müssen. So wenig uns im Geringsten das äußerlich Anstößige schrecken würde, welches auf den ersten Blick in einer solchen Trennung der Gemeine in esoterische und exoterische Glieder liegt, dafern nur wirklich dadurch ein neuer Aufschwung für das ermattete Leben der Kirche erwartet werden dürfte: so vermissen wir doch gerade die nachhaltige Kraft dieser Veränderung, da sich stets in kirchlichen Dingen bewährt hat, wie der Geist, das Innerliche, keinesweges nach irgend einer Form sich richtet, ja sogar, wenn er selber eine solche Form sich gegeben, nachher sie verläßt und als ein äußeres, leeres Gerüst, als Denkmal eines erstorbenen Lebens hinter sich stehen läßt. Ebenso wenig haben wir gegen die innere Unterscheidung höher Erleuchteter und minder Ergriffener Etwas einzuwenden: findet sich eine solche ja überall, in jedem Gebiete geistigen Schaffens und praktischen Wirkens. Aber dieser Abstufungen sind unzählige, durchaus individuale, nach festen Classen gar nicht abzutheilende. Woher soll nun vollends hier, im religiösen Leben, dem allerinnerlichsten, vom geheimsten Schooße des Geistes umschlossenen, ein gemeingültiges Kennzeichen gefunden werden, um danach auf gemeinsam erkenn-

bare Weise jene Sichtung zwischen den Mitgliedern einer höhern und einer niedern Ordnung in der Religiosität vorzunehmen? Wenn es auch ein Act des innern freiwilligen Triebes ist, wie der Verfasser es darstellt (S. 420.), welcher die zur christlichen Priesterschaft Herangereiften dazu anspornt, sich in engern Gemeinschaften an einander zu schließen — wir finden darin eigentlich nur dasselbe wieder, was als Keim zur Sectenbildung stets das anregende Ferment in der Kirche war, — warum soll es gerade nur die Form des Liebesmahles seyn, welche sie aneinanderknüpft, oder vielmehr wird sie es allein seyn können, diese ganz nur vereinzelte symbolische Handlung? werden die in höherm Sinne Gleichgestimmten ihre Gemeinschaft nicht vielmehr in einer tiefern Art religiöser Belehrung und Erbauung suchen? — (es ist der Keim zum Conventikelwesen und seiner gesunden und wohlberechtigten Form,) — während doch andrerseits die christliche Klugheit der wahrhaft Erleuchteten am Allerwenigsten nach einem so äußerlichen Vorzuge ringen wird, wie die abgesonderte und erhöhtere Abendmahlsfeier es wäre, welche sie mit einer so auffallenden Trennung von den übrigen Gemeinemitgliedern bedroht!

Wir sagen noch mehr und sagen es im tiefsten, reinsten Interesse für die christliche Religion, dessen wir uns aufrichtig bewußt sind: — die Abendmahlsfeier scheint uns gerade der ungeeignetste Punkt, um eine neue, erhöhtere Reform des kirchlichen Lebens daran anzuknüpfen, über welche sogleich sich Einigkeit erwarten ließe. Angenommen auch, daß Christus mit jener Einsetzung wirklich nicht nur ein gesellig einigendes Band einführen wollte für den Kreis seiner unmittelbaren Jünger und der ältesten Gemeinen, — eine Ansicht, die noch immer viel für sich haben möchte: — so kann, wenn es sich damit auch anders verhalten sollte, dennoch die Art und Weise, wie das „Liebesmahl" jetzt gefeiert wird, wo uns allerdings entweder eine „magische Kost" gereicht werden oder wo es zur bloßen Erinnerung an die erste Einsetzung dienen soll, unmöglich geeignet erscheinen, daß von diesem, dem in seiner Auffassung allerbestrittensten Punkte aus, neue religiöse Belebung und Einigung über uns sich verbreite. Wenn der Verf. selber bemerkt, daß die Ueberzeugung von der Nothwendigkeit einer Umbildung des Abendmahls schon länger als ein Vierteljahrhundert mit voller Deutlichkeit vor seinem Geiste stehe, wenn er versichert, daß er nur mit höchster Besonnenheit und nicht ohne reiflichste Erwägung ihrer Folgen zum ersten Male sie ausspreche: so werden, was die Stimmung betrifft, aus der jene Versicherung hervorgegangen, wohl die meisten Denkenden ihren Beifall ihm nicht versagen. Man giebt nur einem

öffentlichen Geheimniß Worte, wenn man entschieden es ausspricht, daß das Abendmahl, wörtlich und in alter, noch immer officiell nicht aufgegebener Orthodoxie gefaßt, für die Mehrzahl der Gebildeten, die in einer Welt klarer Begriffe und begreiflicher Begebenheiten zu leben gewohnt sind, nicht anders als höchst anstößig und vernunftbeleidigend erscheinen könne; und nur die Intensität und Lebendigkeit der eignen subjectiven Andacht, ebenso der Werth der Gemeinschaft ist es, welche sie daran festhält, während nicht Wenige, und keinesweges die Schlechtesten oder bloß Leichtsinnigen, sich der Theilnahme daran völlig entziehen, weil sie jene Anstößigkeiten nicht überwinden können. Darin bloß einen Frevel, eine Gottlosigkeit zu sehen, zu wähnen, daß dies durch Rückbildung in frühere Geisteszustände irgend einmal anders werden könne, halten wir für eine große Kurzsichtigkeit. Soll aber, wie der Verf. alles Ernstes will, das Abendmahl zu einer nicht mehr mit Unbegreiflichem umgebenen Handlung werden, hat sie damit nicht aufgehört, die eigentlich symbolische Bedeutung zu haben, welche der Sinn der Kirche bisher ihr beilegte? Dann wäre sie aber Etwas geworden, was man thun oder auch unterlassen kann, und am Wenigsten wäre in ihr ein nothwendig einigendes Band gefunden.

Wir dagegen kennen ein anderes Mysterium, das, so sehr es recht eigentlich Mysterium, ein für den gemein sinnlichen Empirismus Unerlebbares und Unbegreifliches bleibt, dennoch keinesweges klarer Begreiflichkeit und der Ueberführung durch Verstandesgründe unzugänglich ist, und dessen Erneuerung durch eine uns Alle plötzlich ergreifende Zuversicht in der That einen Glaubensmuth, eine Begeisterung hervorrufen würde, ohne welche die gehoffte Wiederherstellung der christlichen Kirche gar nicht denkbar wäre. Ebenso ist die Wirkung dieses Glaubensmysteriums keine zufällige oder räthselhafte, sondern sie ergiebt sich mit psychologischer Nothwendigkeit aus der Größe ihrer Ursache. Endlich liegt sie auch nicht außer dem Bereiche christlicher Thatsachen, sondern sie wäre nur die Erneuerung jener gewaltigen Wirkungen, wie sie schon einmal, in den ersten Zeiten des Christenthums, erlebt wurden, wie sie zugleich zu jeder Zeit und von jedem Einzelnen erlebt worden sind oder erlebt werden können, der von jener Zuversicht ergriffen wird.

Nicht die Einsetzung des Abendmahls nämlich, nicht der Kreuzestod Christi, an dessen Symbol die christliche Kirche bisher vorzugsweise gehaftet hat, brachten die erste, gewaltig umschaffende Erschütterung unter den Jüngern hervor, deren weltgeschichtliche Nachwirkung durch Gründung einer Kirche wir noch bis auf den gegenwärtigen Zeitpunkt herab empfinden: — es

war allein, wie bekannt, die sie ergreifende thatsächliche Gewißheit, daß der vor ihren Augen gestorbene Christus auferstanden sey, um auch sie, seiner frühern Verheißung gemäß, nach ihrem leiblichen Tode in sein ewiges Reich, in seine selige Gemeinschaft aufzunehmen. Diese Gewißheit der höhern seligen Fortdauer mit Einem Worte war es, und ist es, welche unerschütterlich angeeignet, eine Begeisterung hervorruft, die auch das irdische Leben mit einem höhern Glanze erfüllt und den Willen zu jedem Opfer bereit macht. Wie jene gewaltige Thatsache damals zündete*): so müßte eine analoge Evidenz den Menschen

*) Das Beste, was wir über dies Thatsächliche der Auferstehung Christi für die Jünger und ersten Apostel, vom allgemein wissenschaftlichen, nicht vom positiv theologischen oder negativ kritischen Standpunkte gelesen haben, ist gerade dasjenige, was der Verf. der hier angezeigten „Reden", Chr. H. Weiße, in seiner schon vorher erwähnten „Evangelischen Geschichte" (Bd. II. S. 367 ff. S. 431 ff.) ausgeführt hat; und Nitzsch in dem gleichfalls angeführten Aufsatze darüber (vgl. die gegenwärtige Zeitschrift, Bd. V. S. 47—57.) hat mit so eingehendem Geiste die Wichtigkeit dieser Untersuchungen anerkannt, daß die übrigen Theologen ihr Ignoriren um so weniger kleidet. Doch bemerkt Nitzsch von seinem Standpunkte aus mit völligem Rechte: daß das Analogon einer bloßen Geistererscheinung, an welches Weiße erinnert, in diesem Falle nicht ausreiche. Es stehe mit Sicherheit fest, daß Christus auf diejenigen, welchen er erschien, den Eindruck einer vollkommen integern, aber verklärten Persönlichkeit gemacht habe. Vielleicht jedoch sind beide Behauptungen in der Sache selbst nicht so weit von einander entfernt, als es Nitzsch und möglicher Weise auch Weiße anzunehmen scheint. Es kommt darauf an, wie man den allgemeinen Zustand des Menschen nach dem Tode sich denkt, ob als den eines „bloßen", entleibten Geistes, oder einer nicht minder vollständigen, wenn auch nicht immer höher verklärten Persönlichkeit, als er im Sinnenleben war. Bekennt man sich, wofür innere triftige Gründe sprechen, zur zweiten Ansicht, so wäre es dann lediglich der verschiedene Grad der subjectiven Empfänglichkeit, welcher Einen und denselben Abgeschiedenen — die Möglichkeit eines solchen Verkehres überhaupt vorausgesetzt — für die Meisten gar nicht, für Andere etwa in den bloßen Perceptionen eines dumpfen Traumes oder als flüchtig unbestimmte Geistererscheinung, für die Allerwenigsten endlich im eigentlichen „Gesichte" mit seiner ganzen leibhaften Gegenwart gewahr werden ließe. Würde es nicht von Manchen als heterodoxe Vermessenheit angesehen, dergleichen allgemeine Sätze auf die biblischen „Wunder" anzuwenden, so könnte man sagen: das Außergewöhnliche jenes Vorgangs war nicht die Auferstehung Christi als solche, die ja von den eignen Berichten der Evangelien mit dem gleichzeitigen Erscheinen vieler anderer Abgeschiedener in Eine Reihe gestellt wird: — es ist diese „Auferstehung" vielmehr der normale, nach dem Ablegen des irdischen Leibes für Alle eintretende, selbst aber viele Abstufungen in sich enthaltende Zustand: — sondern das Außerordentliche daran wäre der hohe Grad seherischer Kraft, welcher plötzlich die Apostel ergriff und der, wie Alles dieser Art, späterhin allmählig verschwinden mußte, gleichwie nach dem Berichte über die Christophanie, welche der Apostel Paulus erhielt, sogar bei diesem schon eine Abnahme der Intensität

der gegenwärtigen Bildung sich darbieten. Denn es ist nicht oft genug daran zu erinnern, daß Glaube und Glaubenserneuerung nicht aus Theorie und Reflexion, sondern nur aus der Energie des Thatsächlichen geschöpft werden können.

Doch ist begreiflich, daß die Ueberzeugung von Christi Auferstehung nur für die unmittelbaren Zeugen, die Miterlebenden, jene energievolle Wirkung haben konnte. Für die Spätern wurde sie Gegenstand eines Glaubens in sehr abgeleitetem und uneigentlichem Sinne; und für uns vollends kann sie nur das Resultat einer sehr vermittelten Reflexion seyn, welche sich auf den Rückschluß von der mächtigen Wirkung auf die Realität der ersten Ursache gründet. Wie schwankend aber stehen die Prämissen eines solchen Schlusses da, so lange die Auferstehung Christi, wie bisher durchaus, als ein schlechthin isolirtes Factum, als ganz außerordentliche, nur einmal geschehene Wundererweisung angesehen wird! In gegenwärtiger Zeit daher den Glauben an Christi Auferstehung zu einer Bedingung der Christlichkeit für Alle zu machen, ist eine unbillige Anmuthung. Vielmehr ist umgekehrt zu sagen, daß was bei der Gründung des Christenthums der Eckstein des Glaubens war, jetzt vielfach und unvermeidlich Stein des Anstoßes werden muß, da nach den Prämissen bisheriger theologischer, wie nichttheologischer Bildung es schlechthin unmöglich ist, jenes große Factum in den Zusammenhang fester Analogieen und durchgreifender Naturgesetze zu bringen, durch welchen Zusammenhang allein es der gegenwärtigen Bildung angeeignet werden kann, während ohne denselben diese Bildung es spröde zurückstößt und darin in ihrem Rechte ist.

Wenn nun auch nach unserer festen Ueberzeugung — und wir wissen genau, was wir damit behaupten — eine solche durchgreifende wissenschaftliche Vermittlung gar nicht unausführbar wäre, so ist doch dem tiefern Forscher nur dann möglich über dergleichen Dinge sich unumwunden und vollständig zu erklären, wenn er nicht mehr befahren darf, nach rechts und links hin, heiligen und unheiligen Vorurtheilen zu begegnen. Ehe daher das Bedürfniß einer höhern Aufklärung über das bisher einem unbestimmten Fürwahrhalten Ueberlassene nicht entschiedener und bewußter geworden, thut man wohl am besten, sich auf Andeutungen zu beschränken, die das lösende Wort wenigstens in der Ferne erblicken lassen!

vermuthet werden könnte. Wie dem auch sey: dies wenigstens erkennt der Unbefangene, daß jene ganze Frage, von dem eben angedeuteten Gesichtspunkt aus betrachtet, in einen Zusammenhang analoger Thatsachen und begreiflicher Vorgänge hineingerückt werden würde, der in seiner folgereichen Beziehung auf eine Menge der wichtigsten christlichen Heilslehren nicht verkannt zu werden vermag.

Verzeichniß

der im In- und Auslande erschienenen philosophischen Schriften.

H. Ahrens: Die Philos. des Rechts u. des Staats. 1. Thl.: Die Rechtsphilosophie oder d. Naturrecht auf philosophisch-anthropologischer Grundlage. 4te vom Verf. selbst besorgte deutsche Ausg. Wien 1852. (3¹/₃ ₰)

F. Alliot: Nouvelle doctrine philosophique. 3 Vols. Par. Garnier. 1852. (18 Fr.)

J. Balmès: Philosophie fondamentale, trad. de l'Espagnol, par E. Manec. Précédée d'une lettre approbative de Mgr. Dupanloup, évêque d'Orleans. T. I. Liége 1852. (3½ Fr.)

Derselbe: Lehrb. d. Elemente d. Philos. Aus d. Span. v. F. Lorinser. 1. Abthl. A. u. d. T.: Lehrb. d. Logik. Regensb. 1852. (18³/₄ Ngr.)

Th. S. Baynes: Translation of the Port-Royal Logic. With Introduction and numerous Notes. 2. Edition much enlarged. Lond. Sutherland. 1852. (6½ Sh.)

E. Beneke: Archiv f. d. pragmatische Psychol. od. d. Seelenlehre in d. Anwendung auf d. Leben. Jahrg. 1852. Berl. (2²/₃ ₰)

E. Bersot: Etudes sur la philosophie du XVIII siècle: Montesquieu. Paris, Ladrange. 1852.

H. Bossard: Erkenntnisse und Lebensgesetze der Wahrheit und Liebe. Magdeb. 1852. (10 Ngr.)

A. A. Cournot: Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique. Par. Hachette. 1852. (12 Fr.)

J. E. Erdmann: Psychologische Briefe. Leipz. 1852. (2 ₰)

Kuno Fischer: Logik u. Metaphysik oder Wissenschaftslehre. Lehrbuch für akadem. Vorlesungen. Stuttg. 1852. (1 ₰)

Derselbe: Vorlesungen über Geschichte der neueren Philosophie. 1r Cyklus, 1e Abthl. Ebd. (1 ₰)

K. P. Fischer: Grundzüge des Systems d. Philos. oder Encyklopädie der philos. Wissenschaften. 2r Bd. Erlangen 1852. (2½ ₰)

C. Fortlage: Genetische Geschichte d. Philos. seit Kant. Lpz. 1852. (2½ ₰)

J. T. Gray: Exercises in Logic. Designed for the Use of Students. Lond. Taylor. (3½ Sh.)

K. D. Haßler: Paragraphen für den Unterricht in der Philosophie auf Gymnasien u. ähnlichen Anstalten. 2e verb. Ausg. Ulm 1852. (1 ₰)

L. v. H. (Helmrich): Psycholog. Meditationen. Bresl. 1852. (7½ Ngr.)

H. Hettner: Das moderne Drama. Aesthet. Untersuchungen. Braunschw. 1852. (1¹/₆ ₰)

N. J. Laforet: Principes philosophiques de la morale. Louvain. 1852. (18 Ngr.)

R. H. Lotze: Medicinische Psychologie od. Physiologie der Seele. Lpz. 1852. (3 ₰)

J. Merten: Der selige Frings u. sein Freund als Antigüntherianer. Trier 1852. (12½ Ngr.)

C. L. Michelet: Die Zukunft d. Menschheit u. die Unsterblichkeit d. Seele oder die Lehre v. d. letzten Dingen. Ein Gespräch. Berl. 1852. (1¹/₃ ₰)

A. de Morgan: Formal Logic or the Calculs of Inference, Necessary and Probable. Lond. Taylor. 1852. (12 Sh.)

S. Munk: Philosophie u. philosoph. Schriftsteller d. Juden. Eine histor. Skizze. Aus d. Franz. v. B. Beer. Lpz. 1852. (20 Ngr.)

J. F. Nourisson: Essai sur la philosophie de Bossuet, avec des fragments inédites. Paris, Ladrange. 1852.

(Dr. D.): Das anthropologische System d. Philos. von Dr. C. Prantl. In seinem histor. u. innern Zusammenhange so wie in Bezug auf die Religion gewürdigt. Augsb. 1852. (3 Ngr.)

J. N. P. Dischinger: Grundriß zum System d. christl. Philosophie. 2e umgearb. Aufl. Straubing. 1852. (1 ⁄ 12 Ngr.)
C. W. Opzoomer: Die Methode d. Wissenschaft. Ein Handb. d. Logik. Aus d. Holländischen von G. Schwindt. Utrecht 1852.
L. N. Papavoine: Lettres sur la philosophie rationelle et positive du genre humain. Auxerre. 1852. (4 Fr.)
C. Prantl: Die gegenwärtige Aufgabe d. Philosophie. Festrede, auszugsweise gelesen in d. öffentl. Sitzung der K. Akademie ꝛc. Münch. 1852.
Maximen u. moralische Betrachtungen. Vom Herzog v. Rochefoucauld. Aus d. Franz. v. A. Dürholz. Solothurn 1852. (10 Ngr.)
Psychologische Studien des Herzogs de la Rochefoucauld. Uebers. v. A. — Frei bearb. u. erklärt v. C. A. Schlönbach. Lpz. 1852. (22½ Ngr.)
F. Riaux: Oeuvres de Bacon. Traduction revue, corrigée et précédée d'une introduction. Paris, Charpentier. 1852. (3½ Fr.)
H. Ritter: Unsterblichkeit. A. u. d. T.: Unterhaltende Belehrungen zur Förderung allgem. Bildung. Lpz. 1852. (5 Ngr.)
F. Rothenflue: Institutiones philosophiae theoreticae in usum praelectionum. Ed. II. recogn. 3 Voll. Lugduni. Périsse 1852.
H. Schönherr: Grundzüge der Erkenntniß d. Wahrheit, aus nachgelassenen philos. Blättern mit einigen Ergänzungen aus Schriften Andrer. Lpz. 1852. (24 Ngr.)
A. Smee: Relationing, System of Reasoning. The Process of Thought adapted to Words and Language. Lond. Longman. 1852. (5 Sh.)
G. F. Taute: Religionsphilosophie, Vom Standpunkte d. Philos. Herbarts. 2r Thl. 2s Stück. Lpz. 1852. (1 ⁄)
H. Ulrici: System der Logik. Lpz. 1852. (2⅔ ⁄)
J. J. Wagner: Metaphysik oder das Weltgesetz nebst Einleitung in d. Philos. u. Abriß d. Geschichte d. Philos. Nach dessen Vorträgen über das „Organon d. menschl. Erkenntniß“ herausg. v. P. L. Adam. Der nachgelassenen Schriften üb. Philos. v. Wagner 1r Thl. Ulm 1852. (16 Ngr.)
J. Wahoda: Es giebt ein Fatum. Lpz. s. a. (15 Ngr.)
C. Weichard: Das Jenseits, eine philos. praktische Betrachtung üb. d. Leben nach d. Tode. Fulda 1852. (10 Ngr.)
W. Whewell: Philosophy of the Inductive Sciences. 2. Edition revised. Lond. Parker. 1852. (30 Sh.)
Derselbe: Of Induction, with special Reference to Mr. Mill's System of Logic. Lond. ibid. (2 Sh.)
Derselbe: Lectures on the History of Moral Philosophy in England. Lond. Parker. 1852. (8 Sh.)
L. Wocquier: Essai sur le mouvement philosophique de l'Allemagne depuis Kant jusqu' à nos jours. Bruxelles, Gand et Leipsic. 1852. 1re Livr. (15 Ngr.)
E. Zeller: Die Philos. d. Griechen. Eine Untersuchung üb. Charakter, Gang u. Hauptmomente ihrer Entwickelung. Thl. III.: Die nacharistotelische Philos. 1e Hälfte. Tüb. 1852. (2¼ ⁄)
R. Zimmermann: Das Rechtsprincip bei Leibnitz. Ein Beitrag zur Geschichte d. Philos. Wien 1852. (12 Ngr.)

Druckfehler.

S. 88. Z. 12. v. O. statt Nahen l. Hohen.
— 98. — 7. v. O. st. brütet aus l. beutet aus.
— 100. — 8. v. U. st. reichen l. weichen.

Druck von Ed. Heynemann in Halle.

Zeitschrift

für

Philosophie und philosophische Kritik,

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. J. H. Fichte,
Professor der Philosophie an der Universität Tübingen,

Dr. Hermann Ulrici,
außerordentlichem Professor der Philosophie an der Universität Halle,

und

Dr. J. U. Wirth,
evangel. Pfarrer zu Winnenden.

Neue Folge.
Zweiundzwanzigster Band.



Halle,
C. E. M. Pfeffer.
1853.

Inhalt.

Von den Sätzen.

Erläuterungen zur Metaphysik.

Von Friedrich Harms.

Eine Wissenschaft setzt für ihre Darstellung und Mittheilung eine gegebene Sprache voraus, die nicht das Werk ihrer Erfindung sein kann. Auch die Mathematik hat nicht das Zahlensystem und die ersten Constructionsmittel erfunden, sondern gegebener sich bedient. Erfände die Wissenschaft selbst die Sprache, so müßten in dieser die Erklärungen der Begriffe den zu erklärenden Gegenstände vorauf gehen, und sie wären daher nothwendig falsch, weil sie ursprünglich keinen Gegenstand hätten, der in ihnen erkannt wird. Der Erfinder einer solchen Sprache würde sich außerdem mit derselben in der Verlegenheit befinden, daß wenn er auch die ganze Welt erkannt und bezeichnet hätte, doch Niemand ihn verstehen würde; denn um dies zu erreichen, müßte er sich einer gegebenen Sprache zur Uebersetzung der seinigen bedienen. Jeder Denker würde sich seine Sprache erschaffen, aber keiner könnte mit dem andern verständlich reden, sondern würde vielmehr ein in sich verschlossenes und verborgenes Wesen seyn, das sich nicht mittheilen und dem nichts mitgetheilt werden könnte.

In der gegebenen Sprache geht die Erkenntniß von dem Seyn der Dinge an sich ihrer Bezeichnung nicht vorher; denn jedes Wort bezeichnet nur einen uns bekannten, aber seinem Wesen nach noch nicht erkannten Gegenstand. Deßwegen dient eine gegebene Sprache der Wissenschaftsbildung, deren Wesen darin besteht, daß die Wissenschaft Keinem geschenkt, sondern nur frei hervorgebracht werden kann. In der Bezeichnung der Dinge ist uns keine Erkenntniß ihres Wesens gegeben, die überall nur ein Werk unserer Freiheit seyn kann. Mit dem Wesen der Wissenschaft stimmt es daher überein, daß ihr eine Sprache gegeben ist.

In der gegebenen Sprache ist eine allgemeine Verständigung möglich, was in einer selbst erfundenen nicht möglich ist. Denn jene ist immer eine Volkssprache. Sie ist selbst das Werk

einer allgemeinen Naturkraft in den Völkern. Wird sie ein „bewußtloses“ Kunstprodukt genannt, so besagt das, auch wenn es anders gemeint wird, doch dasselbe; denn bewußtlose Kunstprodukte gehen aus einer allgemeinen Naturkraft hervor. Nicht nothwendig ist die Sprache ein Werk unserer Freiheit, wenn sie nicht unmittelbar aus Gottes Hand ist. Allein wie sie auch immer entstanden seyn mag, so wie sie gegeben ist, ist sie ein Volkseigenthum, ein allgemeines. Daher dient sie zugleich zu einer allgemein verständlichen Rede. Sie hat allgemeine Gesetze der Wort- und Satzbildung in sich, deren Herrschaft jeder sich unterordnet, der sich ihrer bedient, und übt darin eine Gewalt aus, der wir, gezwungen oder freiwillig, jedenfalls gehorchen müssen. Wer es versucht sich ganz derselben zu entziehen, muß das Schweigen unbedingt der verständlichen Rede vorziehen; denn verstanden wird er nicht, auch wenn er spricht.

Stimmt das Wesen der gegebenen Sprache mit der Wissenschaftsbildung überein, so wird aus der Erkenntniß der Art wie sie durch Wörter Gegenstände des Bewußtseyns bezeichnet und die Wörter mit einander verbindet, wenigstens eine Anleitung zu entnehmen seyn für die Betrachtung der Gedanken und Begriffe selbst, deren Ausdruck sie ist. Von jeher hat daher auch, vornämlich die Logik ihre Untersuchungen an die Erforschung der Sprachen angeknüpft. Sie betrügt uns nicht, wenn wir aufmerksam ihrer Leitung folgen. Ihr selbst liegt ein Bewußtseyn des Volkes zu Grunde, dessen Darstellungsmittel sie ist. Und wenn alle Sprachen in einander übertragbar sind, wird daraus auch die Annahme von der Existenz eines allgemeinen Bewußtseyns in der Menschheit erschlossen werden können. In diesem Bewußtseyn ist dieselbe Wahrheit, welche die Wissenschaft zu erkennen strebt. Wäre sie eine andere, so würde die Wissenschaft vielleicht eine eigenthümliche Wahrheit erkennen, nur müßte sie alsdann darauf verzichten, sich in der gegebenen Sprache darzustellen, welche für sie die, wie es Hegel nennt „göttliche Natur“ haben würde alle ihre Ansichten zu verkehren. In der Sprache würden die Wissenschaften und das populäre Bewußtseyn sich

einander das lächerliche Schauspiel geben, daß aus den Wahrheiten des populären Bewußtseyns die Wissenschaft, aus ihnen aber die Sprache eine Mythologie bildete, worin Alles von der einen Seite als ein Inbegriff von Täuschungen und Widersprüchen erschiene, was von der andern als Wahrheit erkannt würde. Für die Wissenschaft gewährt indeß die Annahme, daß die Sprache uns nicht betrügt und in dem populären Bewußtseyn Wahrheit ist, immer den Vortheil, daß sie nicht gegen Windmühlen zu kämpfen braucht. Nach diesen einleitenden Bemerkungen wollen wir nun aber an die Sache selbst gehen und das Wesen der Sätze im Allgemeinen darstellen. Wenn darin nicht Alles bewiesen seyn sollte, was man demonstrirt zu sehen wünscht, so möge man uns dies nachsehen; wir unsererseits haben nichts dawider, wenn man auch zugleich Alles was wir behaupten in Zweifel zieht.

Ob die Verschiedenheit der Wörter bloß daraus hervorgeht, wie sie Redetheile sind, oder ob sie an sich ebenso verschieden sind, dieser Zweifel beunruhigt uns nicht, da wir jene Verschiedenheit doch daran erkennen. Als Theile des Satzes wird bekanntlich durch ein Wort das selbständige Seyn eines Gegenstandes benannt, welches das Subjekt des Satzes bildet, und durch ein anderes etwas bezeichnet, das von dem Gegenstande ausgesagt wird und daher das Prädikat heißt. Der Satz ist eine Verbindung eines Prädikats mit einem Subjekte. Zusammengesetzt ist er daher aus zwei Bestandtheilen, und diese sind in ihm als dem Ganzen verbunden. Die Verbindung ist das Ganze. Die s. g. Copula, wozu die Wörter Seyn, Werden, Haben, dienen können, bildet daher keinen dritten Bestandtheil eines Satzes; denn diese Annahme enthält einen Widerspruch in sich. Wenn die Copula einen dritten Bestandtheil des Satzes geben soll, so muß die Verbindung selbst ein Theil der Verbundenen seyn; da sie aber das Ganze ist, so ist sie kein Theil. Die Copula rechnen wir trotz ihres Namens zum Prädikate. In dem Satze: ein Philosoph ist nicht allwissend, bezeichnen die drei letzten Wörter zusammen das Prädikat. Diese Betrachtungsweise stimmt mit

der Ansicht überein, wornach ein Verbum zerlegt werden kann in zwei Theile, wovon der eine bezeichnet, was die Copula gesondert ausdrückt, der andere aber den andern Theil des Prädikats. Auf die Anzahl der Wörter kommt es jedenfalls nicht an, um die Bestandtheile des Satzes und ihre Verbindung richtig zu würdigen. Jeder Satz ist eine Verbindung eines Prädikats mit einem Subjekte und die Verbindung selbst ist das Ganze und kein Theil derselben. Sie ist für sich nicht sichtbar, sondern wird gedacht, auch dann, wenn sie, wie bei Verbindungen von Sätzen, bezeichnet ist und daher gleichsam mit Händen ergriffen werden könnte.

Außer den Prädikats- und Subjektsbezeichnungen giebt es Wörter, welche Zeichen sind entweder von anderen Wörtern oder von Formen an anderen, deren Sinn daher auf den der Subjekte und Prädikate zurückgeführt werden kann. Es thut uns wahrlich leid, daß wir bisher noch zu keiner Dreitheilung haben gelangen können, falls nämlich der Leser die Gewohnheit haben sollte zu erwarten, daß Alles nach einem Zahlensysteme mit der vorgeschriebenen Grundzahl drei oder vier geordnet sey. Denn sowenig wir eine Verbindung für einen Theil von sich halten können, welche der skeptischen Wendung des unendlichen Prozesses, wonach eine Verbindung ins Unendliche gesucht aber nie gefunden wird, anheim fiele; eben so wenig vermögen wir außer den Nenn- und Zeitwörtern noch eine dritte Klasse anzuerkennen, da sie immer wieder auf jene zurückführbar seyn würde.

Sprachlich giebt es nun ohne Verbum kein Prädikat. Die Verba für sich oder mit Zusätzen bilden also die Prädikatsbezeichnungen. Die Nomina die Subjektsbezeichnungen. Das Nomen bezeichnet wie das Subjekt das selbständige Seyn eines gedachten Gegenstandes, sey er außer oder nur im Gedanken wirklich, und das Verbum bezeichnet etwas an oder von dem Gegenstande. Wird ein Nomen Prädikat, so wird es dies nur durch ein Verbum. Dient aber ein Verbum als Subjektsbezeichnung, so ist es nur ein unvollständiges Zeichen, gedacht wird darin immer mehr als bezeichnet ist. Denn es wird außerdem ein No-

men als Subjekt noch immer hinzugedacht. Wenn das Verbum der „beseelte“ Redetheil ist, so ist das Nennwort die Seele des Satzes, ohne die etwas nicht „beseelt“ seyn kann. Nomina können Prädikate bilden, weil das Höhere das Niedere vertreten kann, Verba können aus demselben Grunde jedoch nur unvollständige Subjektsbezeichnungen seyn.

Das Prädikat ist das Zeichen eines Erkenntnißmittels für das Subjekt, von dem es ausgesagt wird. Wir erkennen die Subjekte aus den Prädikaten, welche ihnen beigelegt werden. Die Subjekte aber sind im Gegentheil Bestimmungsgründe für ihre Prädikate; denn sie regieren den Satz und nach ihnen richten sich die Prädikate. Sowohl die Subjekte wie die Prädikate können jedoch Zeichen von Gründen der Erkenntniß, nur nicht in demselben Sinne genannt werden. Die Prädikate enthalten das uns Bekannte und sind Zeichen von dem Empfundenen und Wahrgenommenen. Was wahrgenommen ist, bekommt ein Prädikatszeichen. Alle Verba und die bloßen Ergänzungen derselben sind solche Zeichen. Eine Begebenheit, ein Ereigniß, eine Thatsache unserer Wahrnehmungswelt drücken sie aus. Daß etwas ist, ein Zustand oder eine Eigenschaft, und geschieht, ein Thun oder ein Leiden, wird durch sie bezeichnet. Die Prädikate liegen uns nahe, die Subjekte aber fern. Was ist und wird, bezeichnet jedoch das Nomen, ein uns Unbekanntes. Wir nähern uns ihm durch die Prädikate, wir bestimmen aber diese wiederum aus den Subjekten. Die Prädikate sind uns bekannt, aber für sich unbestimmt; die Subjekte sind uns unbekannt, aber ein An-sich-bestimmtes. Beide dienen als Erkenntnißgründe, jene sind die Gründe der Erkenntniß in der Wahrnehmung, diese in den Begriffen. Dies sind Gründe, worin ein an sich Bestimmtes gedacht wird und woraus die Prädikate ihre Bestimmung erhalten, sie heißen daher auch Sachgründe. Die anderen aber nennt man im engeren Sinne Erkenntnißgründe, die uns leiten die Subjekte zu finden, um von ihnen die Aussage zu machen. Die Subjekte sind die Nomina von denen Vieles ausgesagt werden kann, und bezeichnen daher einen Inbegriff von Prädikaten, die aber selbst

nur etwas Vereinzeltes ausdrücken. Die Subjekte haben eine Allgemeinheit des Gedankens, die Prädikate nur die Allgemeinheit der Sinne, sie enthalten das allen, oder den Sinnen Bekannte. Wer sie hat, hat ein Allgemein-Bekanntes, wer sie sich aneignet, erwirbt ein Allgemein-Bekanntes. Jeder kennt sie, weil sie uns nahe liegen. Für wen das Prädikat nichts Bekanntes bezeichnet, der versteht den Satz nicht. Die Rede rechnet darauf, daß die Prädikate Allgemein-Bekanntes enthalten. Wer das Prädikat nicht kennt, erfährt durch den Satz nichts vom Subjekte. Sagen wir: Napoleon war ein Tyrann, so erfahren wir etwas von Napoleon wenn das Prädikat uns ein Bekanntes bezeichnet. Wenn das aber nicht der Fall, so verstehen wir den Satz nicht.

Durch die Natur der Sätze weist demnach die Sprache zurück auf das innere Wesen unserer Erkenntniß, auf den Unterschied der Gründe derselben, auf den Gegensatz von Verstand und Wahrnehmung, von dem uns Bekannten aber an sich Unbestimmten mit dem uns Unbekannten jedoch an sich Bestimmten, der Allgemeinheit des Gedankens und der der Sinne, der uns umgebenden Erscheinungswelt und einer Welt von Dingen an sich, des selbständigen Seyns der Subjekte und des unselbständigen der Prädikate, aber auch der Beziehung beider auf einander als Gründe der Erkenntniß.

Wenn daher die Annahme richtig ist, daß in dem populären Bewußtseyn Wahrheit ist, so dient die Sprache uns als ein Mittel das innere Wesen des Erkennens daraus aufzufassen. Ist jedoch das populäre Bewußtseyn in der Sprache, seinem Darstellungsmittel, nur der schwankende Zustand in dem Uebergange einer Wissenschaftsbildung in die andere, und daher genauer betrachtet Nichts, so werden wir auch aus dem Wesen der Sprache nur die Erkenntniß gewinnen können, daß die logischen und ontologischen Voraussetzungen, welche aus ihr inducirt werden können, bloß blendende Scheinbilder sind, die uns täuschen und den gemeinen Mann verleiten Alles in Widersprüchen zu denken. Von der Höhe eines solchen wissenschaftlichen Stand-

punktes herab erscheint es freilich als eine gemeine Wahrheit, daß alle Dinge dem Gesetze der Substantialität unterworfen sind, in allen Erscheinungen ein selbständiges Seyn subsistirt, wie alle Prädikate und Verba Subjekte und Nennwörter voraussetzen, und die Gegenstände Gründe der Erscheinung sind wie die Nomina und Subjekte ihre Prädikate regieren. Statt dieser gemeinen Wahrheit oder statt dieses blendenden Scheinbildes der Wahrheit in dem Gesetze der Substantialität, hat die Metaphysik, um nicht ganz zu erblinden, doch noch mit gelähmter Sehkraft herausgebracht, daß es wohl dunkle Qualitäten, die jedoch Niemand erkennt, oder daß es wohl eine Phänomenwelt veränderlicher Wahrheiten gäbe, hat aber zugleich das Gesetz der Substantialität für einen Schein und Widerspruch erklärt. Das Blendende dieses Scheines fürchten wir ebenso sehr wie die Metaphysik, und hüten uns daher ihr zu Nahe zu treten; nur können wir es nicht unterlassen, die neuen Wahrheiten von den dunklen einfachen Qualitäten und den absoluten Verwandlungen mit dem blendenden Schein der Substantialität in dem populären Bewußtseyn auf ihre sprachlichen Grundlagen zurückzuführen. Das erscheint freilich der Metaphysik als wollten wir ihre reinen Gedanken in ihr Gegentheil verkehren, uns aber bloß als die Uebersetzung ihrer Mythologie in die unsrige. Wir deuten den Mythos von den absoluten Verwandlungen und den dunklen einfachen Qualitäten mit dem blendenden Schein der Substantialität im populären Bewußtseyn wie folgt. Kehren wir nämlich das Wesen der Sprache und der Sätze auf den Kopf, so muß offenbar das Wesen des Subjekts das des Prädikats und dieses das Wesen des ersteren annehmen, und unterscheiden wir nun solche Prädikate, welche wie die Verba für sich bloß ein Werden, ein Thun oder Leiden bezeichnen, und solche, welche in Verbindung mit einem Verbum eine Beschaffenheit ausdrücken, so sehen wir sogleich, daß wir eine doppelte metaphysische Mythologie erhalten. Denn nun ist es möglich, daß wir die gegebene Sprache verbessern und ihr sagen können, was sie eigentlich mit ihren Wortverbindungen gewollt hat. Offenbar wollte sie, daß die Verba

und die Veränderungen absolut sind und die Subjekte bloß Produkte, wie man sagt Knotenpunkte in der Entwicklung darstellen sollen, nur bediente sie sich des falschen Gesetzes der Substantialität, wornach umgekehrt alle Veränderungen und Thätigkeiten Dinge als Ursachen und Subjekte als Wesen voraussetzen und nicht erst produciren. Allein da das bloß ein Schein im populären Bewußtseyn ist, so ist es ganz klar, die Sprache hat sich ursprünglich versehen; denn eigentlich sollten die Subjekte von den Prädikaten ausgesagt werden und letztere den Satz regieren. In ihr geschieht das allerdings nicht, aber auch dies können wir erklären; denn es kommt natürlicher Weise daher, daß das populäre Bewußtseyn sich zuerst Alles sinnlich vorgestellt hat und deßhalb es ihm so erschienen ist, als gelte das Gesetz der Substantialität wirklich. Sobald man aber hinter diesen Schein gekommen, und zum Selbstbewußtseyn gelangt ist, sieht man auch sogleich ein, daß es wesentlich oder in der Wahrheit umgekehrt sich verhält. In der Sprache ordnen wir daher fälschlich das Prädikat dem Subjekt unter, sagen es von ihm aus, und regiert das Subjekt den Satz; in der Wahrheit der Wissenschaft ordnet man daher auch umgekehrt das Subjekt dem Prädikate unter. Verhält sich die Sache auf diese Weise, so sind die Subjekte nur bloß Produkte der Prädikate, und statt der Mythologie des populären Bewußtseyns erhalten wir consequent eine neue Metaphysik. Diese Wissenschaft suchen wir schon lange, bedauern aber die gegebene der umgekehrten Wahrheit nicht annehmen zu können, weil wir den blendenden Schein in dem populären Bewußtseyn, der immer wieder entsteht, sobald wir unsere Gedanken darstellen wollen, nicht los werden können, und wir eine Wahrheit in unser Inneres nicht aufzunehmen vermögen, welche die sonderbare, uns räthselhafte Natur hat, den Schein immer wieder hervorzubringen, dessen ganze Falschheit sie begreift. Wir können daher nur auf dem niederen Standpunkte des populären Bewußtseyns und der Sprache verbleiben und müssen verzichten auf die höhere Wahrheit der Metaphysik, welche uns als eine Mythologie erscheint.

Nicht viel besser ergeht es uns mit der andern Mythologie oder Metaphysik. Sagen wir Beschaffenheiten aus, so wird in der Sprache erst noch ein Subjekt als eine Substanz vorausgesetzt, wovon sie ausgesagt werden. Sehen wir aber von diesem Gesetze der gegebenen Sprache und der offenbar gemeinen Denkweise ab, da es bloß ein psychologischer Schein ist, so werden wir, um diesen zu erklären, — denn erklärt muß er werden obwohl es bloß ein Schein ist, — umgekehrt sagen können, die Prädikate, die Beschaffenheiten nämlich, sind, und die Subjekte bilden einen Schein, nach dem Gesetze der Substantialität in uns. Wir kehren die Sätze daher um und sagen die Subjekte von den Prädikaten aus, woraus wir zugleich den Schein erklären können, daß das populäre Bewußtseyn sich das gerade Gegentheil davon denkt. Nämlich ihm scheint, da es noch keine psychologische Einsicht von dem mechanischen Getriebe in der Seele hat, daß umgekehrt die Subjekte das selbständige Seyn der Dinge benennen und die Beschaffenheiten bloß etwas davon zu erkennen geben. Das ist aber nur seine Mythologie, die Metaphysik weiß das besser. Denn sie weiß außerdem auch noch, daß die Beschaffenheiten, die wahren nämlich, etwas Unerkennbares und Einfaches sind. Wir übersetzen das in unsere Mythologie also. In der Sprache bezeichnet ein Nomen das selbständige Seyn, von dem als einem Subjekte im Satze viele Prädikate ausgesagt werden können und die zugleich als Erkenntnißmittel für das Subjekt dienen. Das scheint uns gar wohl möglich zu seyn, da in der Sprache jede Einheit oder Verbindung auch ein Verbundenes enthält, und die simple Einfachheit wie sein zugleich unerkennbares Wesen an sich in der Sprache ein Unaussprechbares genannt wird. Allein wenn wir das Verhältniß bloß umkehren, so ist das Gegentheil klar. Denn, machen wir die Prädikate, die Beschaffenheiten zu Subjekten, so läßt sich davon nichts aussagen, gerade weil sie Prädikate sind, oder nur tautologisch würde die Aussage seyn können. Da sich von ihnen nichts aussagen läßt als daß sie sich selbst gleich sind, so sind sie aus diesem Grunde auch gänzlich Unerkennbares an sich, für uns aber,

im populären Bewußtseyn, sind sie ein Nichts, von dem, wie bei Herbart von der Seele, garnichts Positives prädicirt werden kann. Die Mythologie dieser Metaphysik scheint uns nicht schwer zugänglich zu seyn, aber annehmen können wir sie nicht, da wir an der einen Mythologie in der Sprache genug haben. Denn zwei solche Lehren wissen wir nicht zu verbinden, vornehmlich aus dem Grunde nicht, weil auch diese Metaphysik den Schein in unserem Bewußtseyn wohl, wie sie meint erklären, aber leider nicht zu entfernen vermag. Und wenn ein Schein gar nicht aus den Augen zu entfernen ist, so können wir auf unserem Standpunkte uns nicht der Meinung erwehren, daß das kein Schein, sondern eine Erscheinung von Etwas, kein bloßes Prädikat ohne ein Subjekt ist. Beide metaphysischen Lehren beruhen auf einer Umkehrung und Verwechslung des Subjekts mit dem Objekte unserer Erkenntniß, der Prädikate mit den Subjekten, der Begriffserklärungen mit den zu erklärenden Gegenständen. Daß die Begriffe von Veränderungen und der Vielheit der Beschaffenheiten die Erklärungen in den Wissenschaften sind, diese Metaphysik halten wir nur für eine Mythologie oder für eine bloße Phänomenologie des Bewußtseyns. Wir leugnen nicht, daß es ein wahres Bestreben ist, die Wahrheit auch in den Veränderungen und in der Vielartigkeit zu erkennen, behaupten aber, daß dasselbe nicht erfüllt werden kann, wenn die Veränderungen nicht durch das Seyn, und die Vielartigkeit nicht durch die Einheit der Subjekte begriffen werden kann, und daß dies nur möglich ist, wenn in dem populären Bewußtseyn und in der Wissenschaft dieselbe Wahrheit, das Gesetz der Substantialität gültig ist und keinen blendenden Schein hervorbringt.

Nachdem wir die Natur der Sätze und den Ausdruck des inneren Wesens der Erkenntniß darin im Allgemeinen betrachtet haben, wenden wir uns jetzt zur Untersuchung über die Verschiedenheit der Sätze. Diese ergiebt sich aus der Eintheilung derselben. Zuerst sondern wir den einfachen Satz von dem zusammengesetzten nach der Einheit oder der Mehrheit der Subjekte in demselben; dann aber theilen wir die Sätze nach der Verbindung

der Prädikate mit dem Subjekte und nach dem Inhalte derselben ein. Da die Betrachtung der Form mit Recht der des Inhaltes vorhergeht, so stellen wir zuerst die Eintheilung nach der Verschiedenheit der Verbindungen dar, welche theils nach drei Gesichtspunkten, theils aber nach einem inneren Eintheilungsgrunde erkannt wird.

Nach drei Gesichtspunkten können wir bei einem einfachen Satze eine Verschiedenheit in Hinsicht der Verbindung des Prädikats mit dem Subjekte oder der Aussage unterscheiden. Diese ist nämlich entweder gewiß oder ungewiß, bejahend oder verneinend, gilt allgemein oder vereinzelt, nur in einem besonderen Falle. Das Prädikat wird dem Subjekte beigelegt oder abgesprochen, die Verbindung also bejaht oder verneint. Von einem Subjekte wird ein Prädikat allgemein oder vereinzelt ausgesagt und die Verbindung gilt allgemein oder in einem einzelnen Falle. Wird dieser Gesichtspunkt jedoch nicht auf die Aussage selbst, sondern auf den Inhalt des Subjekts bezogen, so ist darin eine Eintheilung der Subjekte, damit aber nicht nothwendig der Satzverbindungen oder der Aussage enthalten. Wird nach dem Inhalte der Subjektsbezeichnungen eingetheilt, so weiß man nicht, ob das s. g. singuläre Urtheil ein allgemein oder nur in einem Falle geltendes ist, und daher können wir diesen Eintheilungsgrund nicht anwenden. Die Aussage hat ferner Gewißheit oder sie ist ungewiß, die Verbindung ist wirklich oder möglich. Eine ungewisse Verbindung ist eine problematische, sie ist zweifelhaft aber möglich. Unserer Meinung nach sind diese drei Gesichtspunkte grade zureichend, um die Verschiedenheiten an einem einfachen Satze seiner Aussage nach zu unterscheiden.

Die Logik pflegt den Gedanken, welcher in einem Satze dargestellt wird, ein Urtheil zu nennen. Zwischen den Formen der Satzverbindung und den Urtheilsformen wird darnach eine Vergleichung oder eine Uebereinstimmung stattfinden, vorausgesetzt jedoch, daß man den Gedanken von der Art wie er dargestellt wird, nicht zu unterscheiden braucht. Das Urtheil bezeichnet einen einzelnen Denkakt, durch den nur über etwas von einem

Ganzen bestimmt wird. Ein einzelner Satz ist wohl ein Ganzes, sein Inhalt deßhalb aber nicht nothwendig auch ein Ganzes. Der Form nach ist jedes Urtheil wie jeder Satz ein ganzer Denkakt. Kann man nun diese Annahmen zu Grunde legen, so giebt es ebensoviele Urtheilsformen wie verschiedene Satzverbindungen und die möglichen Urtheile sind nach jenen Gesichtspunkten der Unterscheidung, gewiß oder ungewiß, bejahend oder verneinend, allgemein und in einem Falle geltend. Seit Kant kommt aber bei den Urtheilsformen noch ein vierter Gesichtspunkt in Betracht, nach dem theils einige zusammengesetzte Urtheile wie die s. g. disjunktiven und hypothetischen Urtheile, theils eine einfache Urtheilsform mit einer zweiten Benennung, beides zusammen den s. g. Gesichtspunkt der Relation ausmacht. Die zweite Benennung begründet keinen Unterschied und das zusammengesetzte Urtheil kann nicht mit der Unterscheidung der einfachen in gleicher Linie stehen. Wir können daher für die Unterscheidung der einfachen Urtheilsformen diesen Gesichtspunkt nicht annehmen. Außerdem aber soll es noch ein einfaches Urtheil geben, worin die Nothwendigkeit, nicht bloß die Wirklichkeit oder Möglichkeit der Verbindung ausgesagt wird. Zu bestreiten ist es nicht, daß wenn in einem einfachen Urtheile zugleich die Nothwendigkeit der Verbindung gedacht würde, die Logik des Geschäftes, die Schlußformen zu untersuchen, und die Wissenschaften der Beweisführung überhoben wären. Denn sie brauchen nur lauter einfache nothwendige Urtheile zu bilden, womit die Beweisführung von selbst wegfiele. Wenn wir auch das Erstere zugeben, daß die Betrachtung der ich weiß nicht mehr wie vielen Schlußformen überflüssig ist, so halten wir doch keineswegs das Letztere für empfehlenswerth. Beweise an ihrem Orte sind den Wissenschaften nothwendig, Beweise aber in bloßen Behauptungen oder Urtheilen, das, dünkt uns, ist der Wissenschaftsbildung nicht förderlich. Solche Beweise in Behauptungen sind aber die apodiktischen Urtheile, worin die Nothwendigkeit der Verbindung auch ohne allen Beweis gedacht seyn soll. Unterscheidet die Logik nicht den Gedanken von seinem sprachlichen

Ausdrucke, somag es solche Urtheile, nämlich als Vorurtheile geben, sonst aber nicht. Denn dadurch daß das Wort „nothwendig", „muß seyn" im Urtheile vorkommt, wird die Nothwendigkeit der Verbindung in dem einfachen Urtheile nicht gedacht. Man denkt in demselben nur die Wirklichkeit einer Behauptung, nicht aber ihre Nothwendigkeit. Denn dazu gehört ein Grund, worin immer zwei Gedanken, sey es direkt oder indirekt, mit einander verbunden sind. Das Wort „nothwendig" bezeichnet den Gedanken welcher gedacht werden soll, aber nicht gedacht wird in dem einfachen nothwendigen Urtheile. Solche einfache nothwendige Urtheile sind nur unvollständig ausgedrückte, zusammengesetzte Urtheile. Der Stein fällt nothwendig, nicht weil das Prädikat „fällt" mit dem Subjekte verbunden ist, sondern weil er schwer ist und folglich das Wort nothwendig nur anzeigt, daß das Urtheil ein unvollständiger Ausdruck eines zusammengesetzten Urtheils ist. Aus diesen Gründen können wir den sonst noch gebräuchlichen Urtheilsformen keine Stellung in einer Eintheilung zugestehen, welche nur die einfachen Urtheile betrachtet.

Außer diesen Gesichtspunkten in der Verschiedenheit der Satzverbindungen giebt es noch einen anderen Grund ihrer Eintheilung. Die Verbindung kann nämlich seyn: entweder eine Gleichstellung des Prädikats mit dem Subjekte oder eine Unterordnung des ersteren unter das letztere. Den einen Gedanken nennen wir eine Erklärung, den anderen ein Urtheil. Wenn wir erklären, so wird das Prädikat dem Subjekte gleichgestellt, wenn aber geurtheilt wird, so wird das Prädikat dem Subjekte untergeordnet. In allen Namengebungen und Benennungen ist eine Erklärung, eine Gleichstellung der Theile des Satzes. Durch diese Unterscheidung beschränken wir den oben angeführten Sprachgebrauch, wornach der Gedanke des Satzes ein Urtheil seyn soll. Was sprachlich ein Satz ist, das ist ein Urtheil nur wenn die Verbindung eine unterordnende ist; eine Erklärung aber wenn sie eine gleichstellende ist. Eine Ueberordnung ist in jeder Unterordnung, des Subjekts nämlich über das Prädikat, allein das

Umgekehrte findet nicht statt. Denn dies ist sprachwidrig und kann auch nicht gedacht, sondern bloß imaginirt werden.

Die Logik unterscheidet die Darstellung des Gedankens nicht von dem Inhalte des Satzes, wenn sie diesen allgemein das Urtheil nennt. Nach dieser Annahme müßte der sprachliche Ausdruck einer Begriffserklärung zu seinem Inhalte ein Urtheil haben. Wenn in einem Satze eine Begriffserklärung dargestellt wird, so muß der Inhalt dieses Satzes nach jener Lehre ein Urtheil seyn, d. i. nicht die Begriffserklärung, sondern ein Urtheil ist der Inhalt des Satzes, was offenbar ein Widerspruch ist. Das Urtheil wird eine Verbindung von Begriffen genannt, eine Begriffserklärung ist aber, sprachlich dargestellt, umgekehrt eine Verbindung von Urtheilen oder ein zusammengesetztes Urtheil, woraus folgen würde, daß auch ein Urtheil eine Verbindung von Urtheilen ist, da jedes Urtheil wieder eine Verbindung von Begriffen ist. Diese Widersprüche und Verworrenheiten kommen daher, daß die Darstellung des Gedankens nicht vom Inhalte des Satzes unterschieden wird. Aus demselben Grunde erkennt man auch, abgesehen von den inneren Gründen, warum unmöglich in einem Urtheile die Unterordnung des Subjekts unter das Prädikat gedacht wird. Denn diese Annahme widerspricht sich in ihren eignen Lehren, da in einer „Partition" und „Disjunktion" eines Begriffes zugleich jenes behauptet und verneint werden muß, weil doch das Eintheilungsganze den Gliedern der Eintheilung nicht untergeordnet wird. Wenn man freilich das Zusammengehörende auseinanderreißt, den Begriff und seine Funktionen, den Schluß und die Beweise, und dann in der Methodenlehre vergißt was man in der Elementarlehre behauptet hat, so kann man allerdings Alles lehren und vertheidigen, ohne die Widersprüche gewahr zu werden, welche doch darin enthalten sind.

Da die Verbindung das Ganze ist von den Bestandtheilen des Satzes, so ist sie niemals ohne ein Verbundenes. Ein Satz enthält daher einen Unterschied in sich des Subjekts von dem Prädikate, verbunden wird in ihm Unterschiedenes. Eine Einheit worin kein Verbundenes, und nichts Unterschiedliches gedacht

ist, ist sprachlich ein Satz der Nichts besagt, seinem Gedankeninhalte nach aber ein Widerspruch. Man widerspricht sich, wenn man etwas verbindet und doch nichts Verbundenes darin ist. Die Einheit ohne ein Unterschiedliches ist der Widerspruch. Ein Widerspruch hat keinen gedachten Inhalt, ist ein Satz der nichts besagt. Das Gleiche, welches völlig ununterscheidbar ist, ist ein Nomen, von dem nichts ausgesagt werden kann, das nicht Subjekt einer Rede seyn kann und, wenn es dies ist, sich widerspricht. Unterschiede, die gedacht und doch keine sind, sind daher auch, von der andern Seite die Sache angesehen, Widersprüche. Wenn ich das Prädikat und Subjekt unterscheide und dieser Unterschied doch keiner ist, so ist der Satz ein Widerspruch, der nichts besagt. Da alle Nomina Subjekte und alle Verba Prädikate seyn können, so ist eine Rede worin das Nennwort nicht Subjekt, das Verbum nicht Prädikat ist, keine, sie hebt durch ihren Widerspruch sich selbst auf. Setzen wir eine Rede zusammen bloß aus Nennwörtern, oder bloß aus Zeitwörtern, so ist darin Alles ohne Unterschied sich gleich und Alles ohne Gleichheit verschieden.

Gedacht wird eine solche Gleichheit und Verschiedenheit auch nicht, der Versuch sie zu denken, ist ein Widerspruch im Denken, er scheitert an dem Wesen des Denkens und wir vollziehen ihn nicht. Denn ein Widerspruch wird gar nicht gedacht, sondern ist bloß ein Versuch etwas zu denken. Er ist ein Versuch in lauter Nennwörtern oder Zeitwörtern etwas zu sagen, was unmöglich ist. Beschaffenheiten daher, die bloß sich gleich sind, sind Nomina, welche nicht Bestandtheile des Satzes seyn können; Veränderungen, die bloß verschieden sind, sind Verba, die nicht Prädikate seyn können. Das ununterscheidbar Gleiche widerspricht dem alten Ausdruck des Gesetzes der Identität: omne subjectum est praedicatum sui. Denn in jedem Satze ist, weil er eine Verbindung ist, ein Unterschied des Prädikats vom Subjekte. Das unvergleichbar Verschiedene ist ebenso nur im Namen verschieden, dasselbe kann in gar keinem Satze vorkommen, weder als Prädikat noch als Subjekt. In der Natur des Satzes, seinen Be-

standtheilen und seiner Verbindung nach, liegt es also, daß nichts gleich ist ohne Unterscheidung und nichts verschieden ohne Vergleichung, und daß daher ein ununterscheidbar Gleiches und ein unvergleichbar Verschiedenes sich, dem Satze widerspricht. Unvermeidlich und unaufhebbar ist daher der Widerstreit zwischen dem populären Bewußtseyn und einer Wissenschaftsbildung, welche um nichts als dunkle Qualitäten zu denken, nur ununterscheidbar Gleiches, oder um nichts als Veränderungen zu denken, nur unvergleichbar Verschiedenes denkt, Nomina die nicht Subjekte, Verba die nicht Prädikate seyn können, woraus Sätze folgen würden, die in dem himmlischen Reiche der metaphysischen Gedanken, aber in der Sprache nicht vorkommen können.

In der Sprache ist jedes Wort ein bestimmtes Zeichen und hat einen Sinn, den es in der Satzverbindung nicht überschreitet oder verliert, da alle Wörter bestimmte Bestandtheile des Satzes sind, dessen Verbindung und Verbundenes zusammengehören. In der Metaphysik ist dies jedoch völlig anders. Sie kennt Wörter, die einerseits weniger als Zeichen von Etwas sind, „sinnlose Laute“, oder Unmögliches bezeichnen, wie die Wörter Kraft, Vernunft, Verstand u. v. a. m., anderseits jedoch mehr als ein Zeichen von einem Gedanken, nämlich „unmittelbar Begriffe“ sind, wie die Bezeichnungen Vorstellungsmassen, Entwicklung, Beschaffenheit, Zustand, Werden u. a. m. Einige haben einen fixirten Sinn, andere haben eine fließende Bedeutung und sind deßhalb wahr oder falsch, wie man es nimmt. Denn wahr sind die ersteren, wenn etwas ohne Unterschied gleich, und falsch sind sie, wenn etwas ohne Gleichheit verschieden ist; und die anderen sind wahr und falsch nach denselben beiden Gesichtspunkten, wie es einem Jeden beliebt. Die Sprache kennt weder den einen noch den andern Gesichtspunkt, außer inwiefern sie Widersprüche enthalten, und kennt die Wörter überall nicht, welche weniger oder welche mehr als ein Zeichen von einem Gedanken sind, oder kennt sie nur als Zeichen des Unsinns. Mit dem Wesen eines Wortes und mit dem der Sätze, mit dem ganzen Wesen der Sprache steht eine solche Metaphysik einfacher und dunkler

Qualitäten, oder absoluter Veränderungen in einem unaufhebbaren und perrennirenden Widerstreite. Was die reine Metaphysik denkt, widerspricht sich in der Sprache und was in dieser dargestellt wird, ist in der Metaphysik ein Widerspruch. Da aber die Sprache ihr Wesen nicht ändert, weil die Natur überhaupt in sich ein unveränderliches Wesen hat, so hört der Widerstreit nur auf wenn die Metaphysik dieselbe Wahrheit erkennt, die in der Sprache ist. Besser ist es in der That, wenn es gar keine Metaphysik giebt als eine solche, deren ganzes Leben in dem titanischen Unternehmen besteht, das Wesen des populären Bewußtseyns und der Sprache zu vernichten, oder — zu verbessern.

Wenn also in einem Satze eine Verbindung eines Subjekts mit einem Prädikate ist, so ist auch ein Unterschied da zwischen beiden, weil die Verbindung sonst ohne ein Verbundenes wäre, und wenn Wörter verschieden sind, so ist auch eine Gleichheit da, weil es sonst Wörter gäbe welche nicht Bestandtheile eines Satzes seyn können. Verbindungen, welche vor allem Unterscheiden sind, sind Gedanken, welche Niemand gedacht hat; Verschiedenheiten, welche ohne Vergleichungen sind, sind Trennungen die nicht Inhalt des Denkens seyn können. Demnach wird auch in den Verbindungen welche Gleichstellungen oder Erklärungen sind, wie in den Unterordnungen oder Urtheilen, ein Unterschiedliches seyn, und beide immer zusammengehören. Denken ist Unterscheiden und Verbinden, Sondern und Vergleichen. Alles Unterscheiden im Denken erstrebt Gleichheit, Alles Vergleichen erstrebt Verschiedenheit. Wir unterscheiden Alles, um das Gleiche in allem Mannigfaltigen zu erkennen, wir vergleichen Alles unter einander, um das Verschiedene zu erkennen. Das Gesetz aller Begriffsbildung ist deßhalb auch sowohl das Gesetz der Gleichartigkeit als das der Verschiedenartigkeit in allem Mannigfaltigen unserer Empfindungswelt. Nur durch Unterscheidung und Vergleichung können wir daher die Welt als eine That und Offenbarung eines Gottes erkennen. Als einen Inbegriff verschiedener Arten und Individuen und als eine Einheit, worin

Alles gleichartig ist, muß die Welt sich uns darstellen, worüber eine verständliche Rede Erkenntnisse mittheilen soll. Das folgt von selbst aus der Natur der Sprache. Wenn es daher auch einfache zusammenhangslose Wesen oder Atome, wenn es auch eine absolute Verwandlung des Gleichartigen gäbe, so könnte doch Niemand darüber eine Erkenntniß ohne Widerspruch aussprechen. Denn alle Verschiedenartigkeit, die wir erkennen, beruht auf Vergleichungen, alle historischen Wissenschaften sind vergleichende, und Atome können nur Individuen von Arten seyn; alle Gleichartigkeit die wir erkennen beruht auf Unterscheidungen, alle erklärenden Wissenschaften sind inductive, und Veränderungen können nur durch Wechselwirkungen bedingt gegeben seyn. Atome und absolute Verwandlungen sind nichts Vernünftiges und Denkbares, sondern etwas bloß Eingebildetes, das mit keinen Bedingungen einer gegebenen Sprache besteht.

Nach seinem Wesen ist der Satz eine Verbindung unterschiedener Bestandtheile, nach ihrer Form zeigen uns die Sätze eine doppelte Verschiedenheit, indem eine Aussage bejahend, allgemein und gewiß oder das Gegentheil davon seyn kann, und die Verbindung selbst eine Gleichstellung oder eine Unterordnung, der Gedankeninhalt daher eine Erklärung oder ein Urtheil ist. Hieraus ergiebt sich etwas über das innere Wesen des Erkennens selbst. Sein Gesetz ist das der Substantialität, wie das der Gleichartigkeit und der Verschiedenartigkeit in der Mannigfaltigkeit des Gedankeninhaltes. Wir untersuchen nun zweitens die Sätze nach ihrem Inhalte in den Prädikaten und Subjekten, jedoch hier natürlich nur aus einem allgemeinen Gesichtspunkte, da der besondere uns entweder in die Kenntnisse der besonderen Wissenschaften oder in die Betrachtung eines Wörterbuches führen würde, wie es für unsere Sprache endlich durch die patriotischen und nationalen Bestrebungen der beiden Grimm auch zum Nutzen der Wissenschaften erarbeitet ist. Der deutschen Philosophie gereicht es nicht wenig zum Ruhme, daß in gar vielen Artikeln dieser Wörterbücher der Name Kant als eine Auctorität

für den richtigen Gebrauch der Sprache sich findet. Deutsche Philologen kennen ihn besser als deutsche Philosophen.

Die Verschiedenheit des Inhalts in unsrer Erkenntniß steht mit dem Ursprunge oder der Quelle, woher sie ist, in Verbindung. Wenn auch im Denken Unterscheiden und Vergleichen, Sondern und Verbinden mit einander bestehen, und das eine das andere als Mittel und Ziel setzt, so muß doch der erste Denkakt ein Unterscheiden seyn, weil wir sonst vor allem Denken schon verbunden und folglich auch nichts verbunden hätten. Unterschieden kann aber vom Denken nur werden etwas, das es vorfindet und selbst kein Denken ist. Dies ist die Empfindung. Das erste Denken ist ein Unterscheiden in dem Mannigfaltigen der Empfindungen. Dasselbe ist ein Ununterschiedenes, aber ein Unterscheidbares. Ein solches Denken nennen wir ein Wahrnehmen oder Anschauen. „Die Anschauung ist die unmittelbare Vorstellung oder Erkenntniß eines einzelnen Objekts." Wird aber das Wahrgenommene selbst wieder unterschieden und verbunden, so nennen wir dies zweite Denken das Begreifen oder Verstehen. Der Begriff ist die „mittelbare" Vorstellung oder Erkenntniß eines Objekts. Wahrnehmung und Verstand, Anschauungen und Begriffe sind die Quellen der Erkenntnisse, die wir haben. Wenn es uns nun erlaubt ist auch einmal umgekehrt aus dem Wesen der Erkenntniß für sein Darstellungsmittel etwas zu bestimmen, so können wir die Sätze darnach eintheilen in Wahrnehmungs- und Begriffssätze, und da in einem Satze Gleichstellung oder Unterordnung seyn kann, in Sätze, die zum Inhalte haben Urtheile und Erklärungen der Wahrnehmungen oder der Begriffe. Die Erklärungen sind Namenerklärungen, Benennungen der Wahrnehmung, oder Begriffserklärungen der Sache. Die Urtheile sind ebenso Begriffs- oder Wahrnehmungsurtheile. Form und Inhalt müssen aber hierbei zugleich in Erwägung gezogen werden und darin das Wahre zu erkennen.

In den Urtheilen und Erklärungen der Wahrnehmungen und der Begriffe ist das Allgemeine, worin sie gleich sind, der Gedanke, der darin eine Erkenntniß und ein Wissen geworden ist.

Diese drei Bezeichnungen: Erkenntniß, Wissen und Gedanke gebrauchen wir allgemein und jene oben angegebenen sind darin als ein Besonderes enthalten. Alle Erkenntniß ist daher zurückführbar auf zwei Quellen, auf einen doppelten Ursprung aus der Empfindung und dem Gedanken der Vernunft. Diese ist eine Erkenntnißkraft durch die Vollziehung der drei Gesetze: der Substantialität, Gleich- und Verschiedenartigkeit. Allein vollzogen werden sie in einem den Empfindungen gegebenen Inhalte. Empfindungen sind ein zuständliches Wissen, kein gegenständliches Erkennen. Ein Erkennen haben wir daher nur durch die Verbindung der Gedanken mit Empfindungen, woraus die Wahrnehmung und Anschauung, und durch Nachdenken über ihren Inhalt, die Begriffe gebildet werden. Aus den Empfindungen ist der Inhalt aller Prädikatsbezeichnungen in der Sprache, alle Verba zeigen umgekehrt auf Empfindbares zurück. Da nun nichts außer den Empfindungen oder der Erfahrung gegeben werden kann, so sind die Prädikatsbezeichnungen die unendlichen vielen Anfänge unseres Erkennens, wodurch es nach dieser Seite hin begrenzt ist. Die Verba sind die Prädikate, welche nicht Subjekte in Wahrheit seyn können. Aus den Gedanken ist aber der Inhalt aller Subjektsbezeichnungen, die Nomina weisen darauf zurück und bilden die Grenze des Erkennens nach der andern Seite hin. Allein zum Theil können sie auch Prädikate seyn, und bezeichnen alsdann die Relativität zwischen den Prädikaten die nicht Subjekte sind, und den Subjekten, den Namen der selbständigen Gegenstände in oder außer dem Gedanken, welche nicht Prädikate seyn können. Solche Zwischenstellung haben die Nennwörter als Objektiva, Adverbien (welches Nennwörter sind), die Adjektiva und Numeralia und die Pronomina, die solchen Nomen entsprechen. Allein Prädikate können sie ohne Verba nicht seyn, wie diese ohne das Hinzudenken eines Subjekts nicht gebraucht werden können. Denn in der Erkenntniß ist immer wie im Satze Subjekt und Prädikat, Gedanke und Empfindung mit einander verbunden. Auch das s. g. attributive Adjektiv ist ein prädikatives, da seine Verbindung mit einem Substantiv auf

einem vorhergehenden Satze beruht. Beide Ausdrücke bezeichnen übrigens dasselbe. Attribute, Prädikate, Kategorien (im Sinne des Aristoteles) setzen Subjekte oder das selbständige Seyn eines Gegenstandes der Erkenntniß voraus. In Kants Kategorien ist schon eine Vermischung beider Bestandtheile einer verständlichen Rede enthalten.

In einem Wahrnehmungssatze ist eine bejahende und gewisse aber besondere Verbindung eines Prädikats mit einem Subjekte enthalten. Verneinungen giebt es in der Wahrnehmung nicht. Die Verneinung einer Verbindung wird nicht wahrgenommen. Die Bejahung und die Gewißheit in der Wahrnehmung gilt aber immer nur im Besondern, sowohl von dem Inhalte als für den Wahrnehmenden. Die Sinne und der Standpunkt derselben bedingen dies. Eine Gestalt, die ich als Oval wahrnehme, nimmt ein anderer nach seinem Standpunkte als einen Kreis wahr. Das Wasser das mir grün erscheint, erscheint einem Andren (als Ergänzungsfarbe) roth. Durch unseren Standpunkt sind wir verhindert die Gestalt der Erde unmittelbar wahrzunehmen, auf einem andren Planeten würde dies einem sinnbegabten Wesen nicht schwer seyn. Zugleich nehmen wir nur von besondren Gegenständen etwas (eine Veränderung oder einen Zustand) wahr. Alle Urtheile und Erklärungen aus der Wahrnehmung sind daher auch bejahende und gewiß, aber nur im Besondren geltende. Darin sind sie unvollständig. Sie gelten nicht allgemein, noch wird in ihnen ein Allgemeines gedacht, und folglich können sie keine Verbindung von mehreren Subjekten enthalten. Sie sind einfache aber unvollständige Sätze eines Subjektes mit einem Prädikate, da entweder das Subjekt unbestimmt in ihnen bezeichnet ist, wie in den unpersönlichen und den Existentialsätzen, oder das Prädikat unvollständig ist, es einer Ergänzung durch Nennwörter bedarf. Prädikate mit unbenannten Subjekten, oder Subjekte mit unvollständigen Prädikaten enthalten die Wahrnehmungssätze, die ihrer Form und ihrem Inhalte nach besondere und einzelne sind. Ihre Sammlung ist die Erfahrung.

Begriffe sind mittelbare Vorstellungen von Gegenständen. Es giebt Urtheile und Erklärungen der Begriffe. Da sie auf Vermittlungen des Verstandes beruhen, so können Begriffssätze beide Abfälle oder Verschiedenheiten der Aussage haben, sie können bejahend und verneinend, gewiß und ungewiß, allgemein und einzeln seyn. Das verneinende und ungewisse Urtheil, ein Zweifel, eine Frage, ein mögliches Urtheil, sind Uebergangsformen in der Begriffsbildung von den Wahrnehmungen zu allgemein bejahenden und gewissen Aussagen. Die unbekannten Subjekte, die unvollständigen Prädikate und die besondere Form in den Wahrnehmungen wird durch die Begriffe ergänzt. Die Erklärungen und Urtheile der Begriffe enthalten daher vollständig erkannt und allgemein gültig, was in den Wahrnehmungen dies nicht ist. Da die Ergänzung aller Prädikate durch Nomina, da die Bestimmung aller Subjekte für uns durch eine Verbindung vieler Prädikate geschieht und das Allgemeine in Wahrnehmungen nicht gegeben seyn kann, so beruht dies Alles auf der Begriffsbildung des Verstandes. Erklärungen und Urtheile der Begriffe, Begründungen und Folgerungen d. i. Beweise sind nur in vollständigen einfachen und zusammengesetzten Sätzen darstellbar. Daß ein Nomen eine Prädikatsstellung hat als Objektiv, Adverbium, Adjektiv, Numerale mit oder ohne Veränderung des Verbums, beruht immer auf einer Verbindung von Wahrnehmungen. Diese Verbindung kann nicht wahrgenommen, sondern nur durch den Verstand gedacht werden. In einer Begriffserklärung werden zwei Prädikate verbunden von einem Subjekte ausgesagt, diese Verbindung ist nicht wahrgenommen. Ebenso ist es in einem Begriffsurtheil, worin ein zweites Nomen als direktes oder indirektes Objektiv von einem Subjekt ausgesagt wird. Dasselbe kommt in den Beweisen vor, welche zusammengesetzte Sätze sind, die übrigens auch bloße Sammlungen von Wahrnehmungen, wie in einer Beschreibung und Erzählung, enthalten können, jedoch alsdann ebenso unvollständig und unbestimmt sind wie jede einzelne Wahrnehmung. In diesen Sammlungen sind doch keine Verbindungen der Subjekte enthalten. Da wir dies hier nicht

weiter ausführen können, so wollen wir nur noch etwas Allgemeines schliesslich hinzufügen.

Von dem besonderen Inhalte in der Wahrnehmung und den Begriffen abgesehen, giebt es drei Verbindungsarten im Denken. Die Gleichstellung, die Unterordnung und die zusammenmengesetzten Sätze, wie die Begründungen und Beweise, worin indeß nur insofern eine dritte Denkform ist, als in einem Begriffssysteme das Gesetz der Verschiedenartigkeit in dem Mannigfaltigen nothwendig angewandt wird, außerdem aber nur eine Wiederholung der ersten beiden Verbindungsarten. Diese Verbindungsarten stehen mit der Ontologie des Erkennens im Zusammenhange. Was wir erkennen und wie wir erkennen, stimmt in der Wahrheit überein oder diese Uebereinstimmung ist die Wahrheit. Denn sie ist in den Dingen das selbständige Seyn, welches erkennbar und erkannt ist, und ist im Erkennen das Denken, welches mit seinem Gegenstande, wie er ist, übereinstimmt. Die Verbindung der Gleichstellung ist das Gesetz der Substantialität in den Dingen, die der Unterordnung ist das Gesetz der Wirksamkeit in ihnen, die der Verschiedenartigkeit aber ist das Gesetz der Welt, worin eine Gemeinschaft des Zusammenbestehens und der Wechselwirkung der verschiedenartigen Dinge gedacht wird. Ihre Vielheit ist eine Verschiedenartigkeit, ihr Leben eine Gemeinschaft der Wechselwirkung. Eine Welt ohne eine Gemeinschaft des Zusammenbestehens und der Wechselwirkung verschiedenartiger Dinge ist keine Welt, sondern das zufällige Zusammenkommen von Atomen oder der unvermeidliche Schein der Vielheit in einer Reihe absoluter Veränderungen. Ontologisch kann es keine Beweisführung geben, wenn das Gesetz der Verschiedenartigkeit keine Gültigkeit hat. Denn alle direkte Beweisführung setzt eine indirekte voraus, diese aber eine Gewißheit in Prämissen aus den Wahrnehmungen und Verstandesbegriffen, und mithin Wahrheit in der Erfahrung und im Verstand, die unmittelbar gewiß ist. Fehlt diese, in den Wahrnehmungen, weil sie uns, nicht in einzelnen Fällen — was niemals bestritten worden ist — sondern allgemein und unvermeidlich täu-

schen, und im Verstande, weil er unvermeidlich sich widerspricht wenn er die Erscheinung denkt, so ist keine Beweisführung möglich, weil ontologisch es keine Welt giebt. Denn eine Verschiedenartigkeit ist ein Schein, wenn es Atome oder eine absolute Verwandlung giebt, da alsdann die Verschiedenartigkeit nur der Schein der Substantialität in der Wahrnehmung ist. Jede Logik ist daher bedingt durch eine bestimmte Ontologie, wie jede gegebene Ontologie nur mit einer Methodenlehre der Wissenschaften besteht.

In einem Satze worin eine Gleichstellung ist, ist die Gültigkeit einer Ontologie vorausgesetzt. Darin ist angenommen, daß die Gegenstände ein selbständiges Seyn haben in den Erscheinungen; denn sonst ist ein solcher Satz eine unverständliche Rede. Das Subjekt wird in allen Prädikaten sich gleich gedacht, weil die Gegenstände ein selbständiges Seyn haben. In der Unterordnung im Satze ist die Ontologie angenommen: daß die Dinge unerschöpfbare wirkende Kräfte sind. Alle Prädikate werden im Urtheile dem Subjekte untergeordnet. Durch die untergeordneten Prädikate wird das Vermögen des Subjekts nicht erschöpft. Von ihm wird beständig etwas prädicirt und alle Prädikate erschöpfen im Urtheile das Subjekt nicht. Unerschöpflich wirken die Kräfte der Dinge. Wenn es nicht wahr wäre, gäbe es keine Urtheile oder, was ganz dasselbe ist, ordnete das Urtheil die Subjekte den Prädikaten unter. Dann wären sie Prädikate der absoluten Verwandlung oder des zufälligen Conflures von Atomen. Wenn es aber eine Mehrheit von Subjekten in der Sprache giebt, so setzt eine Rede eine Welt voraus. Jede Sprache ist eine Welt und hat einen Kosmos. Die Subjekte werden als Elemente oder auch als Individuen einer höheren Ordnung gedacht durch das Gesetz der Verschiedenartigkeit. Denn ohne Arten ist das nicht möglich. Die Art (species) ist in den Dingen ihre Idee. Die Menschenart ist die Idee der Menschheit. Was ausartet, verliert seine Idee. Aber die Art hat individuelle Lebensformen, Variationen in sich. Innerhalb ihres Variationskreises ist sie bestrebt immer andere Individuen hervorzubringen;

denn sie hat ein unerschöpfliches Vermögen, und jedes Individuum ist eine neue Offenbarung derselben. Von der Realität der Arten und ihrer Variationsfähigkeit in sich hängt der Begriff der Welt ab, ohne den die vergleichenden und historischen Wissenschaften bloß ein nominalistisches Erkennen ausbilden, worin Nomina vorkommen, die nicht Subjekte seyn können, und daher allerdings sinnlose Laute sind, womit sich die beschäftigen mögen, die daran ein Vergnügen finden, leere Worte aneinanderzuhäufen. Die Gemeinschaft und das Zusammenbestehen der Subjekte in einer höheren in sich begrenzten Einheit und Ordnung ist die Welt. Jede Sprache kennt sie und setzt sie voraus in ihrem Periodenbau. Das ist das Kosmische in der Sprache, ein System von Begriffen in der Logik, eine Welt von Dingen an sich in der Metaphysik. Auf diese Weise stehen die ontologischen Gesetze unsers Erkennens mit der Sprache und der Logik in Verbindung.

Damit wir aber nicht transscendent werden, bemerken wir, daß die Wahrheit in unserm Erkennen einen doppelten Ausdruck hat, weil in ihm die Wahrnehmung und der Verstand, Anschauungen und Begriffe geschieden sind. Nicht leer aber blind sind die Anschauungen; denn blind wird genannt: wer nicht sieht, aber auch das, wodurch wir nicht sehen können; nicht voll von Widersprüchen aber leer sind die Begriffe für sich, wodurch wir sehend werden. Aus diesem Grunde hat für unser Erkennen die Wahrheit einen doppelten Ausdruck, in dem selbständigen Seyn der Dinge, welche erkennbar sind, und in dem Erkennen, welches mit seinem Gegenstande übereinstimmt. Von der Wahrheit in den Dingen handelt die Ontologie, von der Wahrheit im Erkennen oder den Methoden des Erkennens handelt die Logik. Die Natur- und die Moralphilosophie sind die Ontologie der Natur- und der historischen Wissenschaften. Da die Wahrheit aber die Uebereinstimmung ist des Wissens mit seinem Gegenstande und des Gegenstandes mit dem Wissen, so ist sie das Ganze, das in seinen Theilen wirklich ist, wie die Verbindung in den verbundenen Bestandtheilen des Satzes, und kann daher

weder bloß in einem Theile wirklich seyn, dem der andere nur untergeordnet wäre, noch kann sie selbst ein dritter Theil seyn, sowenig wie die Copula im Satze dies ist. Die Wahrheit als ein dritter Theil ist der blendende Schein im populären Bewußtseyn, welcher das Seyn mit dem Wissen vom Gegenstande verbinden soll. Als ein dritter Theil in der Uebereinstimmung oder dem Ganzen erzeugt sie im populären Bewußtseyn, zugleich aber auch in der Wissenschaft unvermeidliche Täuschungen und Widersprüche, weil dieser dritte Theil ein Mittleres zwischen dem Wissen und seinem Gegenstande seyn muß und daher bald in dem einen als ein Gegenstand, dann in einem anderen als ein Wissen erscheint. Solche Täuschungen liegen bloß in der Meinung, die Wahrheit sey ein dritter Theil in der Uebereinstimmung, was unmöglich und daher auch nicht wirklich, sondern bloß eingebildet ist. Das Seyn und das Wissen sind in der Wahrheit in Uebereinstimmung, wenn im Erkennen der Begriffe das Seyn gültig und anwendbar ist vom Gedachten und der Begriff des Erkennens auf die Gegenstände anwendbar ist, sie also ein erkennbares Wesen haben. Die Wahrheit aber ist an sich in beiden Ausdrücken dieselbe, diese vollkommene Wahrheit ist Gott, der Sachgrund der Welt, in den Dingen, ihren Zeichen und Begriffen.

Kiel im Mai 1852.

Ueber die Zeitstellung unserer Philosophie verglichen mit der Philosophie im Alterthum.

Von C. Fortlage.

Die Philosophie der Neuzeit hat als die gefundene Wahrheit des autonomischen Princips eine einflußreichere Stellung im Leben, als die erst im Suchen begriffene Philosophie im Alterthum hatte. Daß z. B. religiöse Parteien nach philosophischen Principien sich scheiden, war im Alterthum unerhört, daß politische

Parteien philosophische Grundsätze auf ihre Fahnen schrieben, kam noch nicht vor. Diesen Fortschritt in der Zeitstellung verdankt diese Wissenschaft eben so wohl ihrer größeren inneren Vollendung, als der Vergrößerung des Umfangs philosophischer Bildung in den Kreisen des Lebens. Beides steht in Wechselwirkung. Zwar darf man sich auch aus der Geschichte des Alterthums die Philosophie nicht hinweg denken, ohne sie so gewaltiger Motive, als die Gesetzgebung des Solon, der Märtyrtod des Sokrates und die Erziehung des Alexander durch Aristoteles ist, zu berauben. Aber wenngleich die Philosophie durch das Organ einzelner Persönlichkeiten große Thaten im Leben verrichtete, so war sie doch dabei weit davon entfernt, so wie bei uns, eine öffentliche Macht im Leben zu seyn. Auch der mißglückte politische Bund der Pythagoräer, so wie Plato's mißlungene Versuche, seinen Staat durch Dionys von Sicilien ins Leben zu setzen, gehören hieher. Selbst wenn diese Unternehmungen geglückt wären, so würden doch in ihnen immer nur die Philosophen durch persönlichen Einfluß, niemals aber durch das eigentliche Organ der Philosophie, die öffentliche Meinung, gewirkt haben. Diese blieb im Alterthum beständig eben so unangetastet durch die Philosophie, als sie bei uns häufig nur das Barometer der philosophischen Stimmungen gewesen ist. In der That, was im Alterthum die philosophische Schule war, dasselbe ist heutzutage das ganze lesende Publicum, und dies will beinahe so viel sagen, als das Volk. Für Einfluß und Macht braucht die Philosophie daher gegenwärtig nicht weiter besorgt zu seyn, jedes ihrer Worte findet hundertfachen Wiederhall.

Dagegen wußte die antike Philosophie einen inneren Vorzug, welcher die Würde und Selbstständigkeit dieser Wissenschaft betrifft, sich im Allgemeinen besser und leichter zu bewahren, und dieser Umstand darf bei solch einer Vergleichung nicht aus dem Auge verloren werden.

Die gegenwärtige Philosophie hat beständig mit einem Vorurtheil zu kämpfen, welches dem Alterthum gänzlich fremd war, nämlich daß die Philosophie ihren eigentlichen Zweck nicht in

sich selbst, sondern darin habe, theils den empirischen Wissenschaften, theils der Religion und Politik als ein Ferment zu dienen. Der Politik, der Religion, der empirischen Naturforschung gesteht man einen schlechthin unmittelbaren Nutzen zur Befriedigung unmittelbarer Lebensbedürfnisse zu, der philosophischen Wissenschaft ist man weniger geneigt, einen solchen zuzusprechen. Gerade entgegengesetzt dachten hierin die hervorragenden Geister des Alterthums, und dies eben gab zu ihrer Zeit der Philosophie trotz ihrer größeren Unvollkommenheit in wissenschaftlicher Hinsicht eine innere Selbstständigkeit und ein gewisses Selbstgefühl, welches bei der unsrigen trotz ihrer größeren inneren Vollendung und trotz ihres größeren Einflusses auf's Leben vermißt wird. Was bei der stoischen Schule ein allgemein angenommener Grundsatz war, daß Philosophie, sowohl in der Theorie als der Ausübung, Zweck des Menschenlebens schlechthin sey, — der Urheber der Wissenschaftslehre hat zwar dieses für seine Person aufs neue gelehrt und danach gehandelt, seine Schule aber hat den Grundsatz nicht angenommen. Vielmehr forderte die Naturphilosophie ein völliges Aufgehen der Speculation in die empirischen Wissenschaften, der Hegelianismus ein völliges Aufgehen derselben in die Interessen der Politik und Religion. Die Philosophie sollte sich einestheils in empirische Wissenschaft, anderntheils in Politik und Theologie verwandeln, was, wenn es ausführbar wäre, einem Selbstvernichtungsact der Philosophie gleich kommen würde. Und so hat denn der im Alterthum bereits für trivial gegoltene Satz, daß die speculative Wissenschaft dem Geiste das sey, was dem Auge das Licht, in unserer Zeit aufs neue zum Paradoxon werden können.

Wir glauben den wirklichen Ansprüchen, welche die Philosophie auf Einfluß im Menschenleben hat, nicht dadurch zu nahe zu treten, daß wir ihre Tendenz, sich ganz in Empirie, Politik und Theologie zu verwandeln, für ein krankhaftes Gelüsten erklären, welches sich dadurch bereits gestraft hat, daß es auf allen drei Gebieten in das Gegentheil dessen, was es anfangs bezweckte, vor unsern Augen umgeschlagen ist.

Die Größe der Empirie besteht in ihrer inductiven Methode. Da die Methode der Wissenschaftslehre die entgegengesetzte synthetische ist, so kam ihre Einführung in die Felder der Erfahrung durch die Naturphilosophie einem wirklichen Eingriffe in die Rechte der inductiven Methode gleich, welcher von der Empirie als einem in sich geschlossenen Ganzen nicht lange ertragen wurde. Auch die allersichersten und evidentesten Resultate der Wissenschaftslehre sind für sämmtliche Gebiete der empirischen Forschung eben so gewiß bloße Hypothesen, als die materialistischen Grundsätze, von denen sämmtliche empirische Wissenschaft bis heute ausgeht, für die Wissenschaftslehre aufgedeckte und überwiesene Irrthümer sind. Die Aufdeckung dieser Irrthümer aller Empirie von Seiten der Wissenschaftslehre kann allerdings niemals aufgegeben werden, und soweit der Dynamismus der Naturphilosophie sich nur hiermit beschäftigte, befand er sich in einer von der Philosophie schlechthin unabtrennlichen Arbeit. Nicht die Phantasmen und Einbildungen oder Träume einzelner Naturphilosophen sind der empirischen Wissenschaft so unbequem gewesen, als diese Kritik ihres Materialismus und Atomismus, welche mit Kants' metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft ihren siegreichen Feldzug begann. Im Gegentheil waren jene Phantasmen und Extravaganzen eine höchst willkommene Zugabe, weil sie eine Handhabe boten, mit ihnen zugleich sich jene unbequeme Kritik vom Halse zu schaffen. Daher denn jetzt wieder der Materialismus des Handgreiflichen in einer so üppigen Blüthe steht, als ob niemals ein Mann mit dem Namen Kant gelebt hätte. Dieses wäre aber nicht möglich gewesen, wenn sich die Naturphilosophen immer streng in den Grenzen des innerhalb der Wissenschaftslehre Beweisbaren gehalten hätten. Sobald sie sich verlocken ließen, das bereits Bewiesene nur wiederum als Hypothese auf dem Boden der Erfahrung zu behandeln und mit empirischen Hypothesen zu vermischen, gaben sie eben jene stolze und in sich ruhende Stellung auf, welche der philosophischen Wissenschaft der empirischen gegenüber einzig und allein geziemt. Auf dem Gebiete der Empirie wird dasjenige,

was innerhalb der Sphäre der Wissenschaftslehre als bewiesen dasteht, immer nur als bloße Hypothese erscheinen, welcher der Empiriker mit scheinbarer Berechtigung die wildesten Einfälle als ebenbürtig zur Seite setzt. Die Vermischung jener streng bewiesenen Sätze mit diesen wilden Einfällen zu neuen Bastardhypothesen als Grenzbewohnern zwischen Empirie und Philosophie, das eben wurde Naturphilosophie genannt. Sie ruhe in Frieden, die Allversöhnerin. Denn die bewiesenen Wahrheiten der Wissenschaftslehre dürfen nicht ferner in der unwürdigen Verkappung unschuldiger empirischer Hypothesen und Einfälle umherspuken.

Hat die unstolze und unselbstständige Vermischung der Philosophie mit der Empirie Nachwehen erzeugt, welche die böse Lust der unerlaubten Buhlschaft mindestens aufwogen, so erweisen sich die politischen und religiösen Gelüste der Philosophie als nicht minder auf Abwege leitend.

Wahrhafte politische Parteien gehen aus dem Volke und seinen Bedürfnissen hervor. Der ist der wahrhafte Politiker, welcher die dunkeln und widersprechenden Wünsche des Volks in klare und aufgelichtete Gedanken und kühne Plane zu übersetzen weiß, eine Thätigkeit, welche der Thätigkeit der Philosophie durchaus nicht widerspricht, ihr aber etwas durchaus Andres noch mit hinzusetzt. Philosophie als solche ist Doctrinarismus, welcher in der Praxis der Geschäfte eben so sehr schadet, als er nützt, wenn er derselben als begeistigende Norm zur Seite steht. Hierzu gesellt sich ein andrer Punkt, über welchen Proudhon gehört zu werden verdient. Derselbe erklärt es in seinen Confessions für einen Mißgriff und eine Schwachheit der Chefs der socialistischen Doctrin, daß sie sich i. J. 1848 verlocken ließen, im Namen ihrer Doctrin die Zügel der Regierung mit zu ergreifen, indem sie sich dadurch in die Nothwendigkeit jeder Regierung versetzten, conservativ zu seyn, und den größten Vortheil der Doctrin, gegen jede conservative Stockung den Fortschritt behaupten zu können, aus Händen gaben. Allerdings trägt die Philosophie in sich die Bestimmung und die Macht, die menschlichen Dinge auch in politischer Hinsicht eben so zu beherrschen,

als in Sachen der Wissenschaft. Aber sie darf weder selbst jemals von oben regieren, noch eine von oben regierende Macht unterstützen wollen, sondern muß ihre Grundlehren scharf und rein bewahren als ein strahlendes Panier für den Fortschritt, wenn derselbe ermatten, als einen Wetzstein für den Geist der Freiheit und Gerechtigkeit, wenn derselbe in bloße egoistische Bestrebungen und gemeine Herrschergelüste abirren will.

Die größte Gefahr aber droht der Philosophie durch die Verstockung, Religion seyn zu wollen. Allerdings ist die Philosophie nothwendig auch Religion für alle die, welche ihre Tiefen durchdringen. Denn wer die innersten Zusammenhänge der Dinge selbst erkennt, mit eigenen Gedanken durchdringt, der braucht sich die Gewißheit über dieselben nicht erst von außen durch Offenbarung schenken zu lassen. Das versteht sich. Die Gefahr besteht vielmehr darin, die Philosophie zur Verständlichkeit des vorwissenschaftlichen Bewußtseyns gewaltsam und plötzlich herabspannen, anstatt vielmehr dieses zum wissenschaftlichen Bewußtseyn mühsam und allmählig hinaufstimmen zu wollen. Wir meinen den Feuerbachianismus in seinem Bestreben, für die Lehren des Materialismus im Sinne einer neuen Religion Propaganda zu machen. Daß diese neue Religion ihren ursprünglichen Charakter des Pantheismus allmählig ablegt und in Atheismus verwandelt, charakterisirt sie eben als das, was sie ist, neuer fanatischer Religionsglaube. Denn allerdings ist der Pantheismus in seiner ächten Gestalt als Wissenschaftslehre untauglich, Religion zu seyn, darum, weil seine Resultate schlechthin nicht mitgetheilt werden können ohne Mittheilung seiner Methode als des Weges, auf welchem dieselben gefunden wurden. Dagegen ist eine atheistische Religion nicht nur etwas sehr Mittheilbares, sondern auch sehr Altes und dem Menschengeschlechte Gewohntes. Aller Polytheismus als eudämonistische Verehrung zeugender Naturkräfte war von dieser Art. Es gehört nicht ins Reich der Unmöglichkeit, daß ein gewisser Theil der civilisirten Gesellschaft, nachdem derselbe sich lange Zeit in unadäquaten und tristen Religionsformen nicht zu seinem Nutzen abgequält

hat, auch einmal die heitern Formen eines Dionysoscultus wieder erneuere, um Abwechselung in die gelangweilte und blasirte Welt zu bringen. Wir leben sogar der Ueberzeugung, daß eine solche werdende neue oder (richtiger gesprochen) sich regenerirende vorchristliche Religion als wohlthätig reinigendes Mittel im Plane der Vorsehung wirken könnte. Bloß gegen Eines müssen wir aufs feierlichste protestiren, nämlich daß diese neue Art von religiöser Sektirerei Philosophie sey. Wer im Namen der Philosophie Mitglieder, welche völlig außerhalb ihrer stehen, auf dem Wege des Glaubens zu ihr heran wirbt, der kann dies immer nur dadurch, daß er die Resultate der Philosophie dem vorwissenschaftlichen Bewußtseyn verständlich macht, und dadurch wesentlich alterirt. Denn was man gar nicht die Fähigkeit hat zu verstehen (wie es dem vorwissenschaftlichen Bewußtseyn mit dem Pantheismus der Wissenschaftslehre nothwendig geht), das kann man auch gar nicht einmal glauben. Man kann also nur etwas Andres an seine Stelle glauben, z. B. den Materialismus oder Atheismus, oder auch, wenn man will, den Theismus. Das Eigenthümliche dieser Sache besteht darin, daß es mit den Resultaten der Philosophie nicht eine solche Beschaffenheit hat, wie mit den Resultaten der Astronomie, welche man verdeutlichen kann ohne daß man nöthig hätte den Weg zu zeigen, auf welchem sie gefunden werden. In der Wissenschaftslehre ist der Weg des Findens selbst das Resultat, das Resultat ist folglich selbst eine Wissenschaft, die sich nur durch eigenes Studium von innen heraus erzeugen, nicht in Gestalt einer geläufigen Vorstellung von außen her aneignen läßt. Zwar werden diejenigen unter den Menschen, welche die Mühe nicht scheuen, die Wissenschaftslehre in sich zu erzeugen, von jetzt ab bis in unabsehliche Zeiten hin, auch ohne daß sie es wollen, eine sich unter einander verstehende Sekte oder Kirche bilden, welche sich aber eben darum durchaus nicht unter irgend einer dogmatischen Form, weder atheistisch noch theistisch, constituiren kann, vielmehr ihren Zusammenhang darin suchen soll, daß sie die dogmatischen Gegensätze eben so sehr in sich frei läßt, als die politischen.

Gesetzt es würde sich irgend einmal wirklich der Materialismus als eine neue endämonistische Glaubensform constituiren, würde wohl dann die Philosophie der Boden seyn, auf welchem er sich anbaute? Gewiß nicht. Denn was bedarf es erst der Philosophie dort, wo es sich einfach darum handelt, den Menschen in derjenigen Ansicht der Dinge consequent zu befestigen, welche ihm nach dem vorwissenschaftlichen Standpunkte von selbst geläufig ist und beiwohnt? Jede Religion sieht sich genöthigt, um ihrer allgemeinen Verständlichkeit willen auf diesen Standpunkt einzugehen, welchen von Grund aus zu zerstören die Beschäftigung der Philosophie ist. Zu einer wahrhaft populären Volksreligion schickt sich offenbar der Materialismus insofern am allerbesten, als er die Ansicht der Dinge nur ganz consequent durchführt, welche von vorn herein jedermann die geläufigste ist, während das Christenthum, obgleich es diese Ansicht im Allgemeinen stehen läßt, ihr doch das philosophische Paradoxon einer idealistischen Sphäre gegenüberstellt, welche mit der Sphäre der philosophischen Wahrheit in sämmtlichen Hauptpunkten eine so überraschende Aehnlichkeit bietet, daß beide gänzlich in eins würden schmelzen können, wenn nur das Christenthum von seinem Materialismus in irdischen Dingen lassen könnte, was es aber nicht kann ohne aufzuhören Volksreligion zu seyn. Der Materialismus in irdischer Sphäre haftet dem Christenthum eben so fest an, wie einer jeden anderen Religion. Fühlt nun die Philosophie, deren Wesen Idealismus ist, noch nicht, wie gefährlich es für sie ist, irgend eine religiöse Propaganda zu machen? Zwar wird sie augenblicklich ihren Glanz und ihr Ansehen vergrößern, wenn sie irgend eine Art von Materialismus, sey es christlichen, sey es dionysischen, emporheben hilft. Derselbe wird aber, sobald er einmal durch sie triumphirt hat, es jedesmal als sein erstes Geschäft anzusehen haben, den Idealismus, d. h. die Philosophie, aus dem Wege zu räumen.

Man meinte im vorigen Jahrhundert, daß eine ausgebildete Naturreligion in jedem Menschen stecke, und dieß nannte man Philosophie. Man machte damit die Philosophie vom po=

pulären Glauben und Meinen höchst abhängig, gewann ihr aber dadurch desto mehr geschminkte Gunst. Die neuen Wendungen der Philosophie und des Lebens haben bewiesen, daß es Naturreligion in diesem Sinne nicht giebt. Dadurch ist die Philosophie aufs neue zu einer freien, unabhängigen, durch sich selbst bestehenden Sache geworden, wie sie es im Alterthum war. Die Wirkungen, welche von dieser Sache auf Empirie, Politik und Religion ausströmen, und welche man ehemals immer mit ihr verwechselte, fangen an sich von dem Einflusse zu sondern, welchen sie unmittelbar als solche auf das Leben ausübt.

Die Alten nannten diesen unmittelbaren Einfluß der Philosoghie: ein besserer Mensch werden. Pyrrho sagte, er halte seine vielen Selbstgespräche um ein besserer Mensch zu werden. Sokrates suchte dasselbe durch nachdenkendes Zwiegespräch zu bewirken. Alcibiades sagt beim Plato, Sokrates habe ihn zuerst gelehrt, sich um seine eigenen Angelegenheiten zu bekümmern, sich nicht gänzlich in den Angelegenheiten der Athener zu zerstreuen. Daß die Philosophie den Menschen besser mache, war nicht im Sinne religiöser Moral gemeint, sondern im Sinne einer Selbstständigkeit der Philosophie als einer Sache für sich, welche den Menschen frei mache, auf sich selbst stelle durch eine anhaltende Beschäftigung mit ihr, ähnlich wie Musik und Tanzkunst den Menschen in anderer Hinsicht ausbilden. Gegen diese freie Beschäftigung mit den philosophischen Interessen galten Religion und Politik einerseits, die Empirie andrerseits als getrennte Gebiete. Einige Philosophen priesen von dem Standpunkt des Besserwerdens aus den Menschenhaß, andere die Freundschaft, diese den Luxus, jene die Abstinenz, diese das Vergnügen, jene die Apathie, diese die Praxis der Menschenbeherrschung, jene den Quietismus. Einige verschmähten die empirische Wissenschaft, andere arbeiteten eifrig in ihr. Aber alle hatten dabei die gemeinschaftliche und nicht die geringste Abweichung erlaubende Tendenz, Philosophen, selbstständige, durch eigenes Nachdenken befreite Menschen zu seyn.

Hegel hat sich viele Mühe gegeben, den Begriff des Phi-

losophen in den des aufgeklärten, classisch gebildeten Mannes zurückzuschrauben. Es ist ihm nicht gelungen. Da er selbst Philosoph im eminenten Sinne des Worts war, so hat sein Einfluß, durch seine Philosophie auch wieder wirkliche Philosophie zu entzünden, dadurch nicht eingehalten werden können, daß er erklärte, daß dies nicht die Absicht der Philosophie sey. Die Philosophie hat keinen Willen, über ihre Wirkungen zu gebieten. Sie ist ein Feuer, welches, einmal entzündet, den brennbaren Stoff unwiderstehlich ergreift, es mag die Absicht dazu haben oder nicht. Dieses Feuer brennt nun einmal in Deutschland durch Kant und Fichte, und hat bereits durch die That bewiesen, daß es weder durch Corruption, noch durch Verfolgung auszulöschen ist. Es bleibt also den Gegnern der Philosophie nichts übrig, als durch Abscheu oder affektirte Geringschätzung das frostige Gefühl ihrer Ueberwundenheit durch einen unwiderstehlichen Feind zu verbergen.

Die Philosophie ist schlechterdings eine Sache für sich, nicht eine Allerweltsdienerin. Sie ist eben so wenig um fremder Zwecke und Interessen willen da, als die Schuhmacher- oder Kochkunst oder irgend ein sonstiger Betrieb, welcher ein selbstständiges menschliches Bedürfniß unmittelbar befriedigt. Die selbstständige und unabhängige Lage der Philosophie ist ihrer Natur nach im steten Wachsen. Es kann der Zeitpunkt unmöglich mehr lange ausbleiben, wo das Feuer zur Erkenntniß kommt, daß es überall, wo und wie es brennt, doch nur immer und überall dasselbe Feuer ist, das da brennt, anfangs zerstreut, kaum merkbar, schweelend, zuletzt in Gesammtheit, Flamme die Flamme ergreifend.

Die fortschreitende Cultur verschafft den Menschen verfeinerte Genüsse und verfeinerte Plagen. Der moralische Fortschritt der Menschen durch die Cultur, wenn man nicht auf Milderung der Sitten, sondern auf wirkliche Besserung der Gesinnung sieht, ist mehr als zweifelhaft. Die einzig mögliche Fortschreitung des inwendigen Menschen auf natürliche (nicht wunderbare) Art ist in der Philosophie enthalten, so daß in Beziehung auf die End-

absicht der Vorsehung mit dem Menschengeschlechte die Frage wohl erlaubt seyn dürfte, ob nicht der ganze inwendige Nutzen der Cultur darin bestehe, daß durch sie auf mittelbarem Wege das Denken, das Organ der Philosophie, geschärft werde, bis zu dem Grade hinauf, wo der Mensch durch eigene natürliche Mittel (nicht durch ein übernatürliches Wunder) die Erkenntniß seiner eigenen Natur und damit das Werkzeug seiner eigenen letzten Lebensbestimmung völlig in die Hand bekomme, nach welchem eingetretenen Endziel der Cultur dann die Menschheit sich vielleicht dieses doch immer höchst lästigen Gewandes entledigen dürfte, um fortan dem bloßen Gebrauche jenes Werkzeugs der Selbsterkenntniß zu leben, das Werth und Würde für sich selbst hat, welche die Cultur nicht besitzt, als deren Werth allein darin bestehen dürfte, Mittel zur Erwerbung jenes Sokratischen Werkzeugs zu seyn.

Ist denn also das Geschlecht, wozu wir gehören, darum unedler geboren, daß es nur fragt nach dem Nutzen der Philosophie für Empirie, Religion und Politik, nicht aber nach ihrem Nutzen in ihr selbst und für sich? Sicherlich nicht. Es hätte dann die Alten nicht an wirklicher philosophischer Wissenschaft so weit übertreffen können, als es dies wirklich gethan hat. Sondern es sind die politischen, religiösen und ethischen Herrschaftstäbe, welche man der Philosophie seit lange schon nicht mehr verweigern konnte, welche als eben so viel verführerische Schmeicheleien wirkten, die dadurch gewonnene exoterische Wirksamkeit für ihre höchste und alleinige zu halten. Die Philosophie der Alten konnte sich weit leichter ihre Reinheit und Alleinständigkeit bewahren, da sie auf dieselbe allein reducirt war. Sie stand mit Religion, Politik und Lebenssitte meistens von vorn herein schon in einem einfachen Gegensatz.

Die Philosophie des Alterthums gedieh in einem rauheren Klima, als die unsere, und auch der unseren dürfte für die nächste Zukunft die Temperatur des Alterthums bevorstehen. Auf jenem symbolischen Weltrade, wo der Ritter dem Bureaukraten, dieser dem Bürger, dieser dem Proletarier und Communisten wei-

chen muß, weicht zuletzt der Communist dem Jesuiten, und es ist daher nicht in seinem eigenen Namen, sondern im Namen des Jesuiten, daß hinfort der Ritter herrschen wird. Der Ritter kann daher nicht länger der Beschützer des Philosophen gegen den Jesuiten seyn. Auch wird sich in Zukunft die Bildung hüten, aufs neue die Partei des Ritters gegen den Jesuiten zu nehmen. Von dem Irrthum der drei letzten Jahrhunderte, daß die weltliche Gewalt gegen die geistliche in allen Fällen ein Fortschritt sey, ist die Bildung in den letzten lehrreichen Jahren geheilt worden. Darf aber der Ritter fortan sich nicht mehr als den Beschützer des Jesuiten, sondern immer nur als dessen Schützling fühlen, daher niemals wieder an einen Bruch mit dem Jesuiten denken, so kann er sich in seiner ehemaligen Verbrüderung mit dem Philosophen gegen den Jesuiten unmöglich ferner heimisch fühlen. Die Philosophie wird daher in kommender Zeit darauf gefaßt seyn müssen, einen Theil des Schutzes und der Beförderung, dessen sie sich bis dahin zu erfreuen gehabt hat, entbehren zu lernen. Sie wird dadurch keinerlei Verlust zu erleiden haben, wofern sie nur nicht aufhört, dessen eingedenk zu seyn, daß sie den Zweck ihres Daseyns völlig in sich selbst besitzt, und daher nicht um eines andern Dinges willen, sondern rein und allein um ihrer selbst willen vorhanden ist. Denn sie hat von nun an nicht mehr ängstlich zu seyn, daß man ihren Nutzen nicht genugsam anerkennen werde, wenn sie sich nicht mit diesem und jenem Allotrium (wie mit Naturphilosophie u. dgl.) nützlich zu machen sucht. Man wird sie schon aufsuchen in ihrer einsamen Wohnung auch ohne Protection, und zwar auf ernsthaftere und angestrengtere Weise, als unter dem blendenden Sonnenscheine der Protection möglich war. Der steigende Jesuit wird dafür sorgen.

Noch vor zwei Decennien war eine Zeit, wo es für überflüssig gelten konnte, diesen Gegenstand zur Sprache zu bringen. Denn es wäre wohl ein thörichtes Unternehmen gewesen, der in Hof- und Fürstengunst, in religiösem und politischem Einflusse schwelgenden Philosophie das Beispiel von Männern vorzuhalten, welche gut resigniren hatten, da ihnen die Berauschungstränke der modernen Gegenwart unbekannt waren. Dagegen

nahet jetzt eine Zeit, wo das Andenken an jene antiken Contemplatoren, jene Schwimmer gegen den Strom sowohl der Fürsten- als der Volksgunst, welche, einzelne Ausnahmen abgerechnet, mehr mit Verfolgungen und Giftbechern, als mit Belobungen und Versorgungen regalirt wurden, unwillkürlich in Lebensgröße aufs neue an uns heran tritt.

Daß unsere Philosophie so viel stärker und tiefer im Volke Wurzel schlug, als die Philosophie der Alten, gerade dies hat ihr zum Verderben gereicht. Denn das einzige Mittel von Seiten des Staats und der Religion, die drohende Macht unschädlich zu machen, blieb, den Thron mit ihr zu theilen, sie in Sammet und Seide zu kleiden. Alexander ließ sich zu der Kleinheit herab, dem Aristoteles Vorwürfe darüber zu machen, daß er in Schriften veröffentliche, was nur wenigen Eingeweiheten zu wissen gebühre. Die modernen Alexander hatten nicht nöthig, sich durch solche Naivitäten, wie der antike, zu compromittiren. Die Philosophie fand selbst Geschmack am Mitherrschen, gewöhnte sich ohne besonderen Unterricht an Herrschersitte und Herrscherart. Diese Stellung läßt nach. Die Philosophie kehrt mehr und mehr in dieselbe Einsamkeit zurück, von welcher sie im Alterthum ausging. Hier wird sie sich sammeln zu neuen Thaten, sich der Antike verähnlichen und, wie das Orakel dem Zeno befahl, mit den Todten verkehren. Niemand wird sie hier aufsuchen um eines anderen Gewinnstes, als ihrer selbst willen. Niemandem wird sie sich fortan zeigen in einem anderen Gewande, als in dem ihrer eigenen Wahrheit. In wilden bachantischen Schwärmen nicht mehr, wohl aber in häufigen einsamen Wanderungen werden sich alle die nahen und an ihrer Quelle stärken, welche ihrer bedürfen, weil sie den blind herrschenden Autoritäten in ihrem Herzen ein Absagegelübde gethan haben. Das Gebrause eines wüsten und wilden Tages läßt nach, und am Himmel gehen die klaren Gestirne höherer Welten auf.

Σᾶς πέρι, παρθένε, μορφᾶς καὶ θανεῖν,
Ζηλωτὸς ἐν Ἑλλάδι πότμος.

Jena.

Drei Briefe über Transscendenz und Immanenz.

Von Prof. Dr. Michelet in Berlin.

I.

Professor M*** an Professor C** in Paris.

Wie erfreut ich auch gewesen bin, Sie während meines letzten Aufenthalts in Paris wiederzusehen, so hat mir doch das Gespräch, welches ich mit Ihnen hatte, mehr als alle unsere frühern Unterhaltungen bewiesen, welche ungeheuere Kluft uns trennt; und ich hoffe, daß was ich jetzt hierüber an Sie, als an einen der berühmtesten Gelehrten Frankreichs, richte, nicht ohne Nutzen für die Wissenschaft seyn möge. Ich gehe also ohne Zaudern an die Sache.

Sie sagten, daß die Hegelsche Philosophie Schuld an allem dem sey, was Sie die Uebel nennen, von denen Frankreich und besonders Deutschland jetzt betroffen werden. Ich weiß wohl, mein Herr, daß das Denken die Erbsünde des Menschen ist; ohne das Denken wäre der Mensch ein Thier geblieben, ein bloß natürliches Wesen, ohne Fehler und ohne persönliche Verantwortlichkeit. Die christlichen Traditionen sprechen von der Frucht des Baumes der Erkenntniß, welche die ersten Menschen genossen haben und die sie zum Bösen gebracht hat. Aber durch diesen köstlichen Genuß haben sie auch das Gute kennen lernen. „Ihr werdet seyn, wie Gott," fährt der heilige Text fort. Ziehen wir uns also, als ächte Philosophen, das Uebel, das der Gedanke verursacht hat, nicht so sehr zu Herzen. Er hat uns allerdings unsere Nacktheit erkennen lassen; er legt die Wunden der Menschheit bloß, aber er zeigt auch den Weg der Heilung. Von einem nur sinnlichen und mechanischen Daseyn erhebt er den Menschen zur Geistigkeit und zur Freiheit. Ich nehme also alle Vorwürfe, die Sie der Deutschen Philosophie machen, in diesem Sinne hin, und rühme mich einer ihrer Vertreter zu seyn, indem ich es wage, Sie an die Zeiten zu erinnern, wo wir sie zusam-

man in Berlin besprachen, und Sie ziemlich stolz darauf schienen, ihr nicht ganz fremd geblieben zu seyn.

Aber welches sind denn die Lehren, die, Ihrer Ansicht zufolge, besonders dazu beigetragen haben, das traurige Resultat herbeizuführen, welches die Welt Ihnen nunmehr darzubieten scheint?

Hier muß ich zunächst den seltenen Scharfsinn Ihres Geistes, den Sie mir vor mehr als zwanzig Jahren gezeigt haben, anerkennen. Denn als ich Ihnen die Gedanken der deutschen Philosophie über das immanente Princip der Welt und die Lehren von den letzten Dingen entwickelte: „Aber unsere guten Mütter," riefen Sie da aus, „denken ja ganz anders über diese Dinge; und unsere Gedanken haben eine Tragweite und werden ein Ziel erreichen, das nicht anders, als höchst tragisch seyn kann." Nun denn, in einem Zeitraum von zwei und einem halben Jahrzehnt sehen Sie die Katastrophe, die Sie fürchteten, herangekommen. Jetzt wollen Sie, um sie aufzuhalten, die Lehre von der Transscendenz einer selbstbewußten göttlichen Persönlichkeit in die Philosophie einführen. Ohne sie, sagten Sie, sey die Tugend unmöglich und der Atheismus offenkundig. Sie beschuldigten die Deutsche Philosophie des Mangels an Originalität in dieser Rücksicht, indem sie in die Fußstapfen Diderots und des Baron von Hollbach trete. Der Deutsche Ursprung des letztern ist indessen unbestritten. Doch rechten wir nicht über die Urheberschaft. Wägen wir die Gedanken. Die französische Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts hatte zu sagen gewagt: „Die Materie ist Gott, und das große Ganze, d. h. die Summe der vielfachen Gestaltungen der Materie, ist das Einzige, was es giebt." Die Deutsche Philosophie ging einen Schritt weiter. Sie erklärte die Materie selbst für eine bloße Form der unpersönlichen Vernunft, wie Einer Ihrer geistreichsten Philosophen die erste Ursache genannt hat. Ist das die Sprache des Atheismus?

Sie behaupteten dann, daß das göttliche Wesen, weil es persönlich sey, darum noch nicht begrenzt und beschränkt sey; und Sie machten Sich anheischig, uns alsbald die Beweise davon zu

liefern. Ich erwarte sie mit Ungeduld; erlauben Sie mir bis dahin, ihre Stichhaltigkeit zu bezweifeln. Erlauben Sie mir einige Betrachtungen, die Ihren Gründen vielleicht entgegengehen und sie aufheben werden, indem sie dieselben zugleich erfüllen. Ich bin auch der Ansicht, daß die Persönlichkeit und das Selbstbewußtseyn nicht außer dem göttlichen Wesen sind, daß sie, im Gegentheil, eine nothwendige Seite seines Daseyns, aber nicht sein unendliches Seyn ausmachen. Das Bewußtseyn schließt den Gegensatz eines Subjects und eines Objects in sich, d. h. den endlichen Zustand des Geistes. Da nun das wahre Unendliche nicht außerhalb des Endlichen ist, weil sonst das Endliche die Grenze des Unendlichen wäre, dieses aber damit aufhören würde zu seyn, was es ist, so sind die endlichen Geister Modificationen, nach Spinoza, Blitze (wie Leibnitz sagt) der Gottheit. Die Persönlichkeit und das Bewußtseyn Gottes sind der einzelne Mensch selbst, insofern er, in seiner endlichen Form, den unter der irdischen Asche verdeckten göttlichen Funken anfacht und hervorsprühen läßt. Das göttliche Wesen ist nicht eine abstracte Substanz, die jenseits der Welt, wie die Götter Epikur's, wohnte. Sie ist das Wesen der Dinge selbst, welches in den Erscheinungen lebt; die Erscheinung aber, die mit der göttlichen Natur zusammenfällt, ist die Menschheit. Gott ist Mensch geworden; das Wort wurde Fleisch.

Wer so spricht, speist Sie nicht mit Worten ab, wie Sie im Verlauf unseres Gesprächs behaupteten, als ob er den Namen Gottes dem unterlegte, was nicht mehr Gott ist. Denn eine gesunde Philosophie setzt eben die Sache an die Stelle dessen, was ein bloßes Wort ist. Den Namen Gottes aber aussprechen, eines außerweltlichen Gottes, dessen Daseyn Sie nur unbestimmt annehmen, ohne es zu erkennen und zu erklären, das nenne ich, sich mit Worten abspeisen. Uebrigens, sollte die Deutsche Philosophie, indem sie Ihnen diesen neuen Gott verkündete, sich geirrt haben, weil er kein Recht auf solchen Namen hätte, so haben Sie immer Unrecht, dieselbe deshalb des Atheismus anzuklagen. Wir urtheilen über Ihren alten Glauben mit

viel weniger Strenge, obgleich wir unsererseits auch in ihm nicht die wahren Merkmale der Gottheit erkennen können. Und gegen die Heiden üben anch Sie diese Duldsamkeit. Warum sie uns allein verweigern? Sie lobten die Aufrichtigkeit des Herrn Proudhon, den Sie den letzten Sprößling der Hegelschen Philosophie in Frankreich nannten, daß er frei und offen bekannte, weder an Gott noch Teufel zu glauben. Nun denn, auch Herr Proudhon hat sich mit Worten abgespeist, wie Sie es selber thun. Denn in seinem Buche über „die Nothwendigkeit des menschlichen Elends" glaubt er an ein ewiges Princip, welches das endliche Wohlergehen der Menschheit feststellen wird, und an menschliche Leidenschaften, welche vergeblich dessen Durchführung aufhalten und hintertreiben wollen. Wissen Sie, mein Herr, daß das, was die alte Rechtgläubigkeit Gott und den Teufel nannte, von uns nicht ist abgeschafft worden, weil wir deren Wesen enthüllt haben.

Dieß führt mich endlich zum Vorwurf der Unsittlichkeit, den Sie dieser Lehre machten. Und hier halte ich unsere Rechtfertigung für noch leichter. Wir halten eine wahre Sittlichkeit nur für möglich mit einem immerweltlichen Gott, dessen Gegenwart in der menschlichen Seele selber die Tugend und ihre Belohnung ist. Wer aus eigenem Antriebe die unpersönliche Vernunft in ihm walten läßt, kann weder bös noch unglücklich seyn. Das Glück ist für ihn; denn er führt nur die Pläne der von Ihnen sogenannten Vorsehung aus. In Ihrem Systeme ist man nur tugendhaft, um später in einem andern Leben zu genießen. Sie lieben die Tugend nicht um ihrer selbst willen, sondern ihrer Folgen wegen, und also aus persönlichem Interesse. Nicht wir predigen die Moral des Helvetius, sondern Sie. Doch ich will von der Vertheidigung nicht zum Angriff übergehen.

Es bleibt mir in unsern Streitfragen noch ein Punkt zu erledigen übrig. Dies sind Ihre Ansichten über die Geschichte der Philosophie. Die wahrhafte Philosophie, behaupteten Sie, habe von je her einen persönlichen Gott angenommen. Erlauben Sie mir, Ihnen hierauf zu erwidern, daß vor den Zeiten di Kirchenväter und Scholastiker dieser Gedanke einer göttlichen Per-

sönlichkeit keinem Philosophen in den Kopf gekommen war. Die Philosophen, welche das Wasser, oder das Feuer oder die Zahlen, oder endlich, wie die Eleatische Schule, die abstracten Kategorien des Gedankens zur obersten Ursache der Dinge machten, können wahrlich nicht dafür angesehen werden, eine göttliche Persönlichkeit anzunehmen. Aber Sokrates, aber Plato, aber Aristoteles, sagen Sie. Ich läugne nicht, daß die Griechische Mythologie in dem Munde der beiden erst genannten Philosophen war. Sokrates redete die Sprache des Volkes. Vor seinem Tode opferte er einen Hahn dem Aesculap. Seine Gedanken waren nicht hoch genug an den Gipfelpunkt der Philosophie gedrungen, um den hergebrachten Glauben vor den Kopf zu stoßen. Vergessen Sie aber nicht, daß er den Giftbecher trank, weil er denselben verletzte.

Was Plato anbetrifft, so werden Sie seine Mythen doch nicht für die reine Wahrheit hinnehmen wollen. Er speist Sie mit Worten ab, wenn er in seinem Phädon von der Präexistenz der Seelen und einem Wohnsitz der Glückseligen in einem andern Leben spricht, im Timäus von einem weltzimmernden Gotte, der seinen Untergebenen befiehlt, die besondern Geschöpfe zu bilden. Die allgemeinen Ideen, die Urbilder der Dinge, die Universalien mit einem Worte sind die Götter Plato's. So habe ich ihn verstanden, und wahrlich diese Ideen sind weder persönlich noch selbstbewußt. Es ist möglich, daß Plato in seinem Alter, namentlich im Gespräch: „Die Gesetze," auf welches Sie Sich beriefen, und das von einem seiner Schüler redigirt worden, aufrichtig zum Volksglauben zurückgekehrt sey. Schelling, der neue Plato, hat es ja ebenso gemacht. Aber Ihre Behauptung, daß auch Aristoteles das Daseyn eines persönlichen Gottes angenommen habe, ist wohl das Unhistorischste, was sich denken läßt. Weder er noch der neue Aristoteles, wie Sie selbst unsern gemeinschaftlichen Freund und Lehrer genannt haben, haben eine besondere Persönlichkeit der Gottheit angenommen, und überall, wo sie es zu thun scheinen, ist es ihnen kein Ernst damit, sondern der wahrhafte Gedanke ist kaum leicht verhüllt. Sie spei-

sen uns und sich, wie Sie sagen, mit Worten ab, um die Meinungen des Volks zu schonen. Das ist ein Fehler; und wenn die junge Schule Deutschlands nicht in denselben gefallen ist, so sollten Sie der Letzte seyn, sie deshalb zu tadeln, da, wie ich so eben erwähnte, Sie dies Verfahren an Ihrem Landsmanne billigen.

Das ganze Mittelalter hat die Denkfreiheit nicht gekannt. Deßwegen ist dessen Philosophie auch durchaus beim Volksglauben stehen geblieben. Aber sobald die Philosophie sich vom Joche der Theologie befreit hatte, trat auch sogleich die wahre Idee eines innerweltlichen Princips der Dinge in Giordano Bruno, Vanini, Spinoza und andern wieder hervor. Wenn man weder Descartes noch Leibnitz auf unumstößliche Weise dessen zu überführen vermag, was Ihnen Atheismus zu nennen beliebt, so hat doch die Verdächtigung und folglich der Haß der Priesterpartei nicht aufgehört, sie zu verfolgen und zu verbannen. Wenn Kant sagt, daß ein persönlicher Gott eine unserer Vernunft nothwendige Idee ist, deren Daseyn in der Erfahrung wir aber nie weder aufweisen noch beweisen können, so ist diese Zweifelslehre nicht sehr beruhigend für das Daseyn einer göttlichen Persönlichkeit; und Kants Nachfolger, Fichte, Schelling und Hegel, haben sämmtlich die Außerweltlichkeit des göttlichen Princips verworfen.

Wenn ich nicht hoffen kann, mein Herr, Sie durch diese wenigen Worte auf den Weg der wahren Philosophie zurückzuführen, so habe ich doch vielleicht einige Gedanken ausgesprochen, die für die unabhängigen Geister nicht ganz verloren seyn werden. Jedenfalls war der Weg, den ich eingeschlagen, der mir allein übrig bleibende, wollte ich auf die feurige Philippica antworten, welche Sie in Ihrem Arbeitszimmer mit dem ganzen Ungestüm der Jugend und einem so wenig unterbrochenen Athem an mich richteten, daß ich es kaum möglich machen konnte, von Zeit zu Zeit ein kleines Wort zu erwidern.

II.

Professor J** an Professor M***.

Paris, den....

Mein Herr,

Ich habe lange mit einer Antwort gezögert. Sehen Sie hierin nur das lebhafte Gefühl meiner Unzulänglichkeit angesichts eines so großen Gegenstandes und eines so starken Gegners. Hierin liegt zu gleicher Zeit meine Entschuldigung und der erste Beweisgrund gegen Ihr System, welches jedem Menschen ein Stück Gottheit zutheilt. Ich Gott, mein Herr? sicherlich Sie schmeicheln mir. Wäre ich Gott, auch nur ein Weniges, so würde ich seine Natur klarer erkennen und mit mehr Leichtigkeit darüber sprechen.

Es ist wahr, Ihr Brief war mir nicht bestimmt. Und wenn ich die Augen von mir wegwende, um an den ausgezeichneten Professor und bewundernswürdigen Schriftsteller zu denken, an den Sie ihn richteten; wenn ich mir dieses Antlitz vorstelle, worin der Geist strahlt, diese Blitze entsendenden Augen, diese zugleich feurige und lichtvolle Rede, welche, vor zwanzig Jahren, unter den alten Wölbungen der Sorbonne eine ungeheure Zuhörerschaft dahinriß und entzückte, so söhnt mich dieß etwas mit Ihrer Lehre aus. Ja, es scheint mir dann, als sähe ich, Ihren schönen Worten zufolge, „den unter der irdischen Asche verdeckten göttlichen Funken hervorsprühen." Und vielleicht, wenn wir recht darüber nachdenken, würden wir hierin den Grund für Herrn C**'s Schweigen finden. Er hätte in seiner Antwort Sie so g ö t t l i c h kritisirt, daß er Ihnen nur zu sehr Recht gegeben hätte.

Dennoch, mein Herr, frohlocken Sie nicht. Herr C** hat ohne Zweifel für sein Schweigen noch andere ganz menschliche Beweggründe, deren wichtigster dieser ist. Wir sind Gottlose, nicht nur im Gedanken, was nichts wäre, sondern auch im Sprechen, was abscheulich ist. Ungläubig, wie unser Jahrhundert und unsere Lehrer, die uns gelehrt haben, dieser w i e d i e G l a u-

bensſätze enden, und jener, wie ſie anfangen*), wollen wir nicht für heilige Dinge auf Koſten unſerer Würde eine heuchleriſche Ehrfurcht zur Schau tragen, die Niemanden täuſchen würde und, ohne uns vor dem Zorne unſerer Biſchöfe zu bewahren, uns noch obenein ihre Verachtung einbrächte. Endlich wie Sie, mein Herr, gefallen auch wir uns in Adams Sünde, und denken nur daran, ſie noch zu vergrößern. Das Blut aller glorreichen Märtyrer der Denkfreiheit iſt mächtiger geweſen, dieſen erblichen Fleck in unſeren Seelen feſtzuſetzen, als das Weihwaſſer, ihn abzuwaſchen. Dieſer Zug, der uns gemeinſam iſt, iſt unſer Verbrechen; und während Frankreich den Papſt wiedereinſetzt, wird man ſich nicht dem Bannſtrahl ausſetzen, indem man ſich mit Ketzern, wie wir ſind, einließe. Tröſten wir uns darüber, und gehen wir an die Erörterung der Sache.

In Ihrem Briefe finde ich die metaphyſiſche Lehre, welche man mit dem Namen des Pantheismus bezeichnet, und Sie ſetzen ſie der von Herrn C** behaupteten Lehre eines perſönlichen und außerweltlichen Gottes entgegen. Erlauben Sie mir zunächſt, Ihnen, ich wage nicht zu ſagen, einen Grund, ſondern ein — vielleicht kindiſches — Bedenken zu unterbreiten, das jedoch in mir eine unüberwindliche Abneigung gegen Ihr Syſtem erweckt. Alle Dinge mit Inbegriff der Materie ſind, ſagen Sie, nur Formen der unperſönlichen Vernunft. Jedoch iſt, ſonderbarer Weiſe, dieſe Vernunft unendlich viel vollendeter im Geringfügigſten und Niedrigſten, im Thiere, in der Pflanze, im Stein ſelber, als in dem, was das Beſte und Göttlichſte in der Welt iſt, im Menſchen, der, nach Ihren eigenen Ausdrücken, die mit der göttlichen Natur zuſammenfallende Erſcheinung iſt. Wer weiß es nicht, wie unſicher und ſchwach ſie in dieſem iſt? Die ſpäte Entdeckung der Wiſſenſchaften, ihr langſamer Fortſchritt, die tauſend Irrthümer, welche ihn hemmen, und, ſoll ich es ſagen, unſere Erörterung ſelber geben es ſattſam zu erkennen. Im Gegenſatz hierzu, ſehen Sie den Stein, ſeit Anbeginn der Dinge, auf ſeiner abſchüſſigen Bahn herabrollen, ohne je von dem ge-

*) ſ. Couſin's Vorleſungen von 1828 und 1829.

lehrten Gesetze der Anziehung abzuweichen! Sehen Sie die Gestirne ewig die Curve ihrer Bahnen mit der strengen Genauigkeit der tiefsten Mathematik durchlaufen! Betrachten Sie die bewunderswürdige Kunst des inneren Bau's der Pflanze, die ungeheure Verflechtung und die wunderbare Anordnung der Triebkräfte des Pflanzen- und Thierlebens! Denken Sie an die Biene, welche, lange vor Pythagoras' Geburt, die schwierigsten Aufgaben der Geometrie in dem Ausbau ihrer Zelle sonder Mühe löste! Häufen Sie alle Schönheiten dieser Art, die uns das Studium der Natur bis jetzt entdeckte, auf einander; fügen Sie ihnen die unvergleichlich größere Zahl derer hinzu, die wir noch nicht kennen, auch die, welche das unendlich Kleine, das unendlich Große oder die unendliche Entfernung uns für immer entzieht; vergessen Sie auch nicht den erhabenen Einklang, der alle Wesen durch gegenseitige Bedürfnisse mit einander verbindet, und ihre Eintracht gründet und erhält, indem er jedes allen dienen läßt: und dann sagen Sie mir, Hand aufs Herz, ob diese so hohe, sinnreiche, geregelte, fruchtbare, vorherrschende Vernunft, welche in der Unermeßlichkeit der Materie hervorstrahlt, nicht mehr Gott ist, als die schwankende und beschränkte Vernunft des Menschen, welche mit großer Mühe, mit dem Opfer so vieler oft vergeblicher Anstrengungen, nur einige der Geheimnisse der ersten undeutlich erblickt?

Ich sehe voraus, mein Herr, daß Sie mir das Bewußtseyn, die Freiheit, die Sittlichkeit, welche der Natur fehlen, entgegenhalten werden, indem diese Eigenschaften der Menschheit, welche sie besitzt, ein göttliches Vorrecht einräumen. Sie werden mir vielleicht die schönen Worte Pascal's, indem sie sie ergänzen, anführen: „Der Mensch ist nur ein Schilf in der Natur, aber ein denkendes Schilf. Es ist nicht nöthig, daß das ganze Weltall sich bewaffne, um ihn zu zermalmen; ein Dunst, ein Tropfen Wassers genügt, um ihn zu tödten. Aber wenn das Weltall ihn zermalmte, wäre der Mensch noch größer, als das, was ihn tödtet; denn er weiß, daß er stirbt, das Weltall kennt aber den Vortheil nicht, den es über ihn hat." Das ist

schön und wahr, und genügt mir doch noch nicht. Denn Freiheit und Bewußtseyn entschädigen wohl den Menschen, aber löschen das Uebergewicht nicht aus, welches von einer anderen Seite die Natur über ihn hat. Wenn die Natur unvollkommen bleibt aus Mangel an Bewußtseyn, so ist der Mensch mangelhaft, schlechthin und beziehungsweise, aus Unsicherheit und Schwachheit seiner Vernunft. In der Stufenleiter der Wesen ist hier zugleich ein Fortschritt und ein Rückfall. Die unpersönliche Vernunft, die sich immer vollkommner in der aufsteigenden Reihe ihrer körperlichen Offenbarungen entwickelt, gelangt an einem gewissen Punkte, nämlich im Menschen, zum Selbstbewußtseyn; und alsobald fällt sie zurück, ich sage nicht ein Wenig, sondern fast ums Ganze. Jetzt blind, war sie von einer außerordentlichen Weisheit, einer unfehlbaren Richtigkeit, einer unendlichen Ausdehnung; aufgeklärt, wird sie klein, schwach, toll. Also in Ihrem System erscheint die Vernunft entweder als sehr richtig und mächtig, aber ohne Freiheit und Bewußtseyn: oder selbstbewußt und frei, aber ohne Kraft und Richtigkeit. Und es giebt, immer Ihrem Systeme zufolge, nichts Wirkliches, als diese beiden Unvollkommenheiten, die sich nebeneinander stellen ohne sich zu ergänzen, weil sie sich nicht vereinen.

Antworten Sie mir auch nicht, mein Herr, mit der Annahme eines unendlichen Fortschritts: sey es der jetzt im Weltall verbreiteten Wesen, als ob sie eine Rangordnung bildeten, an deren Spitze Wesen höherer Art ständen, die schon jetzt den Vollgenuß der Freiheit und Vernunft hätten: sey es unserer Menschheit selbst, die sich von Jahrhundert zu Jahrhundert entwickelte und dieses Vorbild einst in ihr zu verwirklichen bestimmt wäre. In der ersten Voraussetzung würde ich sagen, daß diese bevorzugte Gattung oder vielmehr dieß Wesen (denn es würde mir leicht seyn, Ihnen zu beweisen, daß es nur Eines dergleichen geben kann) gerade der außerweltliche Gott ist, von dem Sie nichts wissen wollen. Und bei der zweiten Voraussetzung verhält es sich ebenso, nur mit dem einzigen Unterschiede der Gegenwart und der Vergangenheit. Der außerweltliche Gott ist

nicht, sondern wird seyn; und diesem zukünftigen Gotte gegenüber, der die verklärte Menschheit darstellen würde, wäre die jetzige Menschheit, mit der Aufeinanderfolge ihrer fortschreitenden Geschlechter bis zur schließlichen Vergötterung, das was die Welt unserem Systeme zufolge ist. Sie hätten also nur im Raum und in der Zeit den Gott hinausgerückt, den Sie nicht annehmen wollen; durch dieß Entfernen und Aufschieben haben Sie ihn nicht zerstört.

Wir sehen uns also zweien Unvollkommenheiten gegenüber, der Natur und dem Menschen; und da es nichts über ihnen giebt, muß das Eine oder das Andere Gott seyn. Die Natur? Ich gestehe, daß sie richtig handelt, aber sie weiß nicht, was sie thut; und der Mensch könnte ihr mit Recht dieser angemaßten Göttlichkeit gegenüber einen alten und unzerstörbaren Adelsbrief, das Denken entgegenhalten. Der Mensch? Aber er hängt von der Materie in einem solchen Grade ab, daß, damit er auch nur Einen Tag leben könne, die Natur darauf bedacht seyn mußte, zuerst ihm seine Glieder zu bilden, dann ihnen Luft zum Einathmen, Speisen zum Verdauen, und Triebe zum Wählen zu bereiten. Sollte also aus diesen zwei Dingen zusammengenommen ein Gott werden? Aber, ich wiederhole es, wenn zwei Unvollkommenheiten sich zusammenthun, ohne sich zu durchdringen uud zu einen, so ist das Ganze nur ein noch größeres Unvollkommenes. Aus Kupfer und Zinn macht man Bronze, indem man sie als Eins verbindet; fügt man sie nur mechanisch aneinander, so hat man immer nur Zinn und Kupfer.

Versuchen wir also ein wenig den Weg der Verbindung. Der Natur entnehmen wir die Vernunft mit ihrer Beständigkeit, ihrer unwandelbaren Regelmäßigkeit und ihrer absoluten Richtigkeit; dem Menschen die Freiheit und das Bewußtseyn. Denken wir uns dann diese ausgezeichneten Eigenschaften, welche die Welt uns getrennt darbietet, im Schooße eines einzigen Wesens vereint, das den Menschen durch seine vollendete Vernunft, die Natur durch sein Bewußtseyn, beide durch die Verbindung des Besten, was in dem Einen und dem Andern ist, übertrifft. Ist

ein solches Ideal unmöglich oder widersprechend? Nein. Mein Geist beruhigt sich dabei vertrauungsvoll. Nehme ich es an, so schwinden alle Schwierigkeiten, die mir so eben noch Anstoß erregten. Jedes Wesen nimmt seine Stelle in der Welt ein, und ich selbst finde meinen Rang in der Stufenleiter der Wesen wieder. Ich brauche nicht mehr so viel Ehrfurcht vor der Materie zu haben, denn ich weiß, daß die in ihr erscheinende Vernunft nicht ihre, sondern Gottes ist. Ich kann mich ohne Rückhalt dem rechtmäßigen Stolze zugesellen, den Pascal so kräftig ausdrückt, und mich mit der ganzen Menschheit des Gedankens rühmen, der mich über die blinde Natur und Gott näher stellt. Ich sehe in der Natur und in der Menschheit einen Fortschritt, ich ahne sogar sein Ziel, dem wir uns immer mehr nähern, wenn wir es auch nie erreichen. Warum sollte denn diese an sich selbst so natürliche, in der Anwendung so bequeme Vorstellung ein Hirngespinnst seyn?

Erlauben Sie mir noch, mein Herr, alles dieses durch einen aus dem gemeinen Leben gegriffenen Vergleich zusammenzufassen nnd zu erläutern.

Ich nehme an, daß ein Wilder eine Uhr gefunden hat. Zuerst entziffert er an ihr nichts, als vielleicht, daß sie die Stunden anzeigt. Bei verdoppelter Aufmerksamkeit gelingt es ihm, etwas von dem Mechanismus zu verstehen, der den Zeiger in Bewegung setzt, und sogleich ruft er aus: Ich bin besser als diese Uhr; denn sie weiß nicht, was sie thut und warum und wie sie es thut, während ich es weiß. — Bis dahin hätte unser Wilder vielleicht nicht Unrecht. Wenn er aber dann hinzusetzte: Also giebt es nichts über mir, hätte er dann noch Recht? wäre es nicht im Gegentheil weiser zu sagen: Also giebt es ein anderes Wesen, den Uhrmacher, der höher steht sowohl als die Uhr wie auch als ich: als die Uhr, weil er das Geheimniß ihrer Bewegung hat, das der Uhr fehlt; als ich, weil er dieß Werk entworfen hat und gründlich kennt, während ich es nur halb errathe. Von diesen beiden Schlüssen ist der erste der Ihre; den zweiten ziehe ich vor.

Ich sollte mich nur vertheidigen, ich greife Sie an, mein Herr. Gehen wir schnell zu Ihren Gründen gegen den Glauben an einen persönlichen Gott über. Sie stellen ihm die Idee des Unendlichen, als mit der Persönlichkeit unverträglich, entgegen. Dieß kommt mir sehr gelegen. Denn das wird uns wenigstens gemeinsam seyn, das Wesen, über das wir streiten, den Bedingungen der Unendlichkeit, so zu sagen, zu unterwerfen. Die Unendlichkeit ist in der That das Wesen Gottes. Er ist ganz und gar nicht, wenn er nicht unendlich ist. Das ist also der Kanon, worin wir zusammentreffen: Falsch ist jede Lehre, die unmittelbar oder entfernt, wissend oder unbewußt, zum Läugnen der göttlichen Unendlichkeit führt.

Doch wahrlich, mein Herr, wenn dem so ist, so kann ich mich nicht enthalten, hier in den Fehler zurückzufallen, den ich mir so eben vorwarf, und für einen Augenblick wieder zum Angriff überzugehen. Damit man es mir um so leichter verzeihe, werde ich Fenelon *) statt meiner sprechen lassen: „Jedes Zusammengesetzte muß nothwendig Schranken haben. Ein Wesen, welches vollkommen eins und einfach ist, kann unendlich seyn, weil die Einheit es nicht beschränkt, und es im Gegentheil um so vollkommener ist, je mehr es eins ist; so daß, wenn es schlechthin eins ist, es auch schlechthin und unendlich vollkommen ist. Da alles Zusammengesetztr aber beschränkte Theile hat, deren einer nicht wirklich der andere ist, und die ein von einander unabhängiges Daseyn haben, so kann ich klar das Nicht-Daseyn eines dieser Theile begreifen, weil er nicht wesentlich durch sich selbst da ist, — begreifen, sage ich, ohne das Daseyn aller andern zu verändern oder zu vermindern. Indessen ist es offenbar, daß, wenn ich diesen Theil nicht mehr als daseyend und mit den andern verbunden denke, ich das Ganze vermindere. Ein vermindertes Ganzes ist nicht unendlich; das Mindere ist beschränkt, denn was unter dem Unendlichen ist, ist nicht selbst unendlich. Wenn das verminderte Ganze beschränkt ist, so folgt klar, daß, indem es nur durch den Wegfall einer einzigen Einheit verrin-

*) Das Daseyn Gottes, zweiter Theil, drittes Kapitel.

gert ist, es auch selbst vorher nicht unendlich war. Denn man wird nie aus einem zusammegesetzten Endlichen das Unendliche durch Hinzufügung einer einzigen endlichen Einheit machen. — Ich schließe hieraus, daß nichts Zusammengesetztes je unendlich seyn kann. Alles, was wirkliche Theile hat, die beschränkt und meßbar sind, kann nur etwas Endliches bilden. Keine Anzahl und keine Zahlenreihe ist je unendlich. Wer Zahl sagt, sagt einen Haufen wirklich unterschiedener Einheiten, die in ihrem Daseyn und Nicht-Daseyn gegenseitig von einander unabhängig sind. Wer von einem Haufen gegenseitig von einander unabhängiger Einheiten spricht, bezeichnet ein Ganzes, das man vermindern kann, und das folglich nicht unendlich ist. Es ist gewiß, daß dieselbe Zahl vor dem Abzug Einer Einheit größer war, als nachher. Seit dem Abzug dieser beschränkten Einheit, ist das Ganze nicht unendlich: folglich hatte es diese Eigenschaft auch nicht vorher."

Was hat man je Gründliches hierauf erwidert? Und wenn Sie nichts darauf erwidern, so ist Ihr System davon zu Boden geworfen. Ihr Gott ist ein Vielheit; denn die Menschheit, welche eins seiner Bestandstücke ist, ist doch ein Zusammengesetztes, das beschränkte Theile hat, deren einer eine von dem andern unabhängige Existenz hat, — es sey denn, daß Sie selbst dem Menschen Persönlichkeit, Bewußtseyn und Freiheit absprechen wollten. Das wahre Unendliche ist eins und untheilbar. Damit die Unendlichkeit ausgeschlossen sey, ist es nicht nöthig, daß die Theilung wirklich sey; es genügt, daß sie möglich ist. Dieser Fall tritt bei Ihrem Gott ein, der nur ein eingebildetes Unendliches ist, das aus Theilen und Stücken zusammengesetzt ist, ein eingebildetes Vollkommnes, das aus unvollkommnen Fetzen besteht, ein Ganzes, keine Einheit, ein augenscheinlicher Widerspruch.

Dieser Beweis, ich weiß es, ist nicht neu; er ist älter, als ich und Fenelon. Aber je mehr ich ihn überdenke, desto mehr ergreift und überzeugt er mich. Die Ihrigen, mein Herr, zu denen ich endlich komme, sind zwar scheinbar, leisten aber meinen Angriffen keinen gleichen Widerstand.

Sie sagen zuerst: „Das Bewußtseyn schließt den Gegensatz eines Subjekts und eines Objekts in sich, d. h. den endlichen Zustand des Geistes.“ — Ich gebe den Grundsatz in Bezug auf den Menschen zu; in Bezug auf Gott, läugne ich ihn. Der Mensch denkt nothwendig Anderes, als sich selbst; Gott nur sich selbst. Er ist zugleich das höchste Gedachte und das höchste Denken. In ihm fallen der Gedanke und der Gegenstand des Gedankens zusammen. Indem er sich selbst denkt, steigt er also nicht herunter; denn es ist wiederum das Unendliche, das er denkt. Und wenn Sie mich fragen, wie er die endlichen Dinge erkennt, so antworte ich: gleichfalls in ihm, nämlich als möglich in seinem Verstande, der alle Wahrheiten als wirklich im höchsten Rathschluß seines Willens begreift, welcher sie zum Daseyn gebracht hat und darin erhält.

Sie sagen zweitens: „Das wahre Unendliche ist nicht außerhalb des Endlichen, weil sonst das Endliche die Grenze des Unendlichen wäre, dieses aber damit aufhören würde zu seyn, was es ist.“ Sind Sie recht sicher, mein Herr, daß Sie beim Niederschreiben dieser Worte ihrer Einbildungskraft nicht ein wenig zu viel Gehör gaben, dieser Tollen, die sich darin gefällt, die Tolle zu machen, nach Malebranche's Ausdrücken, und die nach einem verhängnißvollen Gesetze unseres denkenden Wesens ihre trügerischen Lichter immer mit den Eingebungen unserer Vernunft vermischt, um deren Klarheit zu umnebeln? Es scheint in der That, wenn man Sie sprechen hört, als ob das unendliche Wesen Platz brauchte, und, weil die Welt Raum und Zeit einnimmt, nicht mehr genug für Gott übrig bleibt. Um bequem zu wohnen, muß er allein seyn. Die Nachbarschaft des Endlichen belästigt und beengt ihn! Lauter feine Hirngespinnste, oberflächliche Einbildungen, wie Leibnitz an Clarke schrieb. Gott ist einfach und Einer; er ist weder im Raume, noch in der Zeit. Seine Unendlichkeit besteht in seiner unbeschränkten Macht, kraft deren er die Welt aus dem Nichts gezogen hat, und jeden Augenblick Herr darüber bleibt, sie wieder dahin zurückzuschleudern. Worin könnte dieses zerbrechliche Wesen, welches man die Welt

nennt und das nur durch seinen Rathschluß, so wie unter dem Schwerdte eines entgegengesetzten Rathschlusses lebt, ihn beschränken? Die That, welche Ihr Wille beginnt, verfolgt, unterbricht, nach Belieben wieder aufnimmt oder beendet, kann sie Ihre Freiheit begrenzen? Ebenso verhält es sich mit Gott der Welt gegenüber, mit diesem Unterschiede (den ich für beachtenswerth halte, weil er uns von Spinoza trennt), daß Ihre That sich nie von Ihnen absondert und kein eigenes Daseyn erlangt, während Gottes That, welche die Welt ist, durch die schöpferische Kraft ihrer Ursache ein abgelöstes Wesen wird. Abgelöst sage ich, aber nicht unabhängig: für sich, nicht durch sich daseyend. Gott hat sie gemacht; er kann sie zertrümmern. Sie ist das Zeugniß seiner Macht, nicht deren Schranke, weil sie im innersten Grunde ihres Wesens derselben unterworfen bleibt.

Noch ist, mein Herr, eine dritte Kritik übrig, auf die ich kein großes Gewicht legen will: „Den Namen eines außerweltlichen Gottes aussprechen", sagen Sie, „dessen Daseyn man nur unbestimmt annimmt, ohne es zu erkennen und zu erklären, das heißt sich mit Worten abspeisen." Ich glaube, mit allen Cartesianern, daß die Worte unendlich und vollkommen uns mehr sind als bloße Worte: sie drücken sehr klare und deutliche Begriffe aus, die uns ihrerseits ein sehr bestimmtes Wesen offenbaren. Nicht das Daseyn des unendlichen Wesens ist unbestimmt, sondern, ich will es gern bekennen, seine Natur und seine Eigenschaften. Daß Gott ist, daß er unendlich ist, wissen wir mit Sicherheit; über alles Uebrige stammeln wir. Ihn erkennen und erklären, ist nicht nur über unser System, sondern auch über den menschlichen Geist. Denn es ist widersprechend, daß das Endliche das Unendliche begreifen, das Unbeschränkte umfassen, das Unermeßliche messen könne. Gott ist und wird immer in vielen Rücksichten für einen begrenzten Geist unbegreiflich und unaussprechlich seyn. Um ihn ganz zu fassen, bedürfte es nichts weniger, als ihn uns gleich zu machen, d. h. ihn zerstören; oder uns ihm gleich machen, d. h. Gott werden. Also unser sogenanntes Unrecht besteht in der unvermeidlichen Begrenzung des

menschlichen Seyns; und ich ziehe das Unbestimmte eines Systems, welches seine Unwissenheit bekennt, indem es dieselbe begründet, der falschen Klarheit einer Lehre vor, die sich den leichten Vorzug verschafft, Gott zu erklären, weil sie ihn sogleich zu den Verhältnissen der Menschheit herabzieht. —

Es fehlt mir Raum und Zeit, um Ihnen in Ihre geschichtliche Abschweifung zu folgen. Ich will indessen nicht die Feder aus der Hand legen, ohne mit wenigen Worten eine Andeutung hervorzuheben, die mir sehr falsch erschienen ist, und die in meiner Person zugleich einen leidenschaftlichen Verehrer und einen bescheidenen Herausgeber und Ausleger Leibnitzens verletzt. An einer Stelle Ihres Briefes werfen Sie fast die Lehre des Leibnitz mit der des Spinoza zusammen; an einer andern lassen Sie ihn sagen, daß Gott das einzige Thätige im Weltall sey. Sie schaffen sich auf diese Weise einen Helfer, uns einen Feind. Um genau zu seyn, muß man, glaube ich, das gerade Gegentheil Ihrer Behauptung annehmen. Das große Bestreben Leibnitzens hat darin bestanden, der Schöpfung ihre eigene Kraft und unabhängige Thätigkeit wiederzugeben, welche sie zu einem besondern, von Gott abgelösten Wesen machen. Das macht, in meinen Augen, seine Originalität in der Geschichte des Kartesianismus aus. Sein Verdienst und sein Ruhm bestehen eben darin, im Namen des Begriffs der Kraft, den Descartes in der Erklärung der Natur vergessen, Spinoza und Malebranche aber ausdrücklich geläugnet haben, gerade die Behauptungen aufs Aeußerste bekämpft zu haben, welche Sie ihm unterlegen. Lesen Sie noch einmal das Werkchen, welches den Titel führt: „Ueber die eigene Natur der Geschöpfe, oder über die ihnen inwohnende Kraft und ihre Handlungen.“ Ich glaube, daß Sie dann meiner Ansicht seyn werden.

Nunmehr, mein Herr, möge nach dieser loyalen Auseinandersetzung unser Zwist bestehen oder sich beilegen, was kommt darauf an? Arbeiten wir, Sie im Namen des göttlichen Charakters und der göttlichen Bestimmung der Menschheit, — wir im Namen einer obersten Gerechtigkeit, welche unabhängig von

den Launen der Begebenheiten ist. Helfen Sie uns, wir werden Ihnen helfen, nach unseren Kräften; und der Gott, wer er auch sey, den wir verschieden erklären, wird darum nicht unterlassen, uns Beiden zu helfen.

III.

Professor M*** an Professor J**.

Berlin, den....

Mein Herr,

Den Vorwurf des Pantheismus, den Sie mir machen, hat ein rationalistischer Deismus nicht aufgehört nach und nach gegen alle Systeme der deutschen Philosophie zu richten, welche die verschiedenen Wendungen unserer metaphysischen Revolutionen bezeichnet haben, die Ihren politischen Revolutionen seit 1789 ganz entsprechen. Nachdem um diese Jahreszahl Jacobi, der Heerführer der philosophischen Reaction, in seinen Briefen über die Lehre des Spinoza das Andenken dieses großen Namens erneuert hatte, beschloß er dann alle seine Angriffe gegen Fichte, gegen Schelling, gegen Hegel mit der stets wiederkehrenden alten Leier: „Das ist Spinozismus, Pantheismus, Fatalismus. Dieß System ist unwiderlegbar. Wer es annimmt, der ist unheilbar.“ Sie, mein Herr, Sie verzweifeln nicht an meinem Heile. Sie wagen selbst, das Ihre durch Ihre offenkundigen Ketzereien zu gefährden. Aber Sie haben die Feder ergriffen, um mich zu widerlegen im Augenblicke, wo Sie mir die Hand reichen. Das ist menschlicher, als das Verfahren Jacobi's, der jedes Bündniß mit unserer Gottlosigkeit verwirft. Erkennen Sie doch selbst in dem Punkte, der uns trennt, noch ein gemeinsames Band, das uns an einander schließt; das ist nämlich unser Kampf gegen die Rechtgläubigkeit. Ich zweifele keinen Augenblick daran, daß wir uns gänzlich verstehen werden. Indessen wünschte ich nicht, daß es sich hier nur um unsere individuellen Meinungen handele. Ich hoffe, indem ich Ihnen Antwort ertheile, die letzten Resultate der Metaphysik in Deutschland vielleicht in ein neues, vortheilhafteres Licht zu stellen, indem ich von dieser Wissenschaft

den Schein des Atheismus abwende, mit dem sie immer noch behaftet ist. Denn obgleich Sie für meine Person mich von dieser Anschuldigung freisprechen, und überhaupt von beiden Seiten des Rheins der Vorwurf des Atheismus dem des Pantheismus Platz gemacht hat, so erlaubt doch die Art, wie Sie das erklären, was Sie meinen Pantheismus nennen, nicht, es sehr von Atheismus zu unterscheiden.

Nicht ich, mein Herr, habe von Pantheismus gesprochen. Sie glauben ihn in meinem Principe eines der Welt inwohnenden Gottes wiederzufinden. Der Pantheismus ist die Vernichtung der menschlichen Freiheit, — die Aneinanderreihung der endlichen Wesen, die mechanisch in eine vergöttlichte Allheit zusammengefaßt werden. Ich bin weit entfernt, Ihnen zu schmeicheln, mein Herr. Ich nenne nicht Gott Ihr individuelles Ich, auch nicht ein wenig. Nur in den Augenblicken, wo Sie jene irdische Asche wegzublasen wußten, wo das Schöne, das Gute und das Wahre sich dergestalt Ihres Geistes bemächtigt haben, daß Ihre Anschauungen, Handlungen und Gedanken als einzigen Inhalt das höchste Princip der Dinge hatten, sind Sie Gott. Aber dann sind Sie es nicht, der in Ihnen handelt, sondern Gott selbst, wie der Apostel sagt. Und dann sind Sie nicht e i n w e n i g Gott. Die ganze Gottheit zeigt sich in dem kleinsten ihrer Funken. Sie hängt nicht vom Individuum ab; sie bildet im Gegentheil seine Kraft und sein Lebensprincip. Das Individuum ist frei, weil es die Wahl hat, dieß heilige Feuer anzufachen oder erlöschen zu lassen. Aber wie häufig auch die Rückfälle seyn mögen, die es erlöschen machen, immer und überall wird es sich wieder anfachen, weil es die inwohnende Substanz der Individuen ist, welche, ungeachtet der Verschiedenheit ihrer Schöpfungen, eine untheilbare bleibt, wie Ihre Republik sich nannte, ungeachtet des verschiedenen Charakters eines jeden ihrer Söhne. Wenn das Bewußtseyn Ihres großen Vaterlandes, das Ich des französischen Bodens, oder nach einem schönen Ausdruck des Herrn Jules Michelet in seinem Buche über das Volk, die große Seele der lebenden Person, die das politische Leben bildet, keine

gesonderte Existenz hat, was auch Ludwig XIV. sage, so werden Sie noch viel weniger aus dem großen Ich des Weltalls ein seinen Werken äußerliches Wesen machen können.

Wenn nun aus dem Munde des Herrn C** der göttliche Funke in jener „feurigen und lichtvollen Rede“ hervorsprühte, die „vor zwanzig Jahren unter den alten Wölbungen der Sorbonne“ auch mich entzückte, so ist sein Stillschweigen erklärt. Er wird nicht den ihm inwohnenden Gott, der ihn vor einer „ungeheuren Zuhörerschaft“ beseelte, verläugnen, um daraus jetzt ein außerweltliches Princip des Deismus zu machen, der, nach dem schönen Ausdruck des Herrn C** selbst, „Gott jenseits der Zeiten und der Räume auf den leeren Thron einer schweigsamen Ewigkeit verbannt.“ In der ersten Vorrede seiner philosophischen Fragmente hatte er gesagt: „die Vernunft ist ihrer Natur nach unpersönlich; sie ist so wenig individuell, daß ihr Charakter vielmehr die Allgemeinheit und Nothwendigkeit ist.“ Er nennt sie nachher „das Wort, welches Fleisch geworden ist, ... zugleich Mensch und Gott in untrennbarer Einheit.“ Herr C** ist also ein Anhänger der wahren Philosophie mehr vielleicht, als er es selber ahnt. Er wird nicht das Zeugniß eines seiner Landsleute, des Herrn Bouillier, verwerfen, der in seiner „Lehre von der unpersönlichen Vernunft“ sich also vernehmen läßt: „Die eklektische Philosophie enthält nichts Bedeutenderes, als die Lehre von der unpersönlichen Vernunft. Dadurch tritt sie der Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts entgegen und schließt sich den großen Systemen der Metaphysik des siebzehnten an. Der Ruhm hiervon gebührt ganz allein Herrn Cousin, welcher das Daseyn eines unpersönlichen Elements in unserer Seele festgestellt hat, das das Princip und den Grund unserer Denkkraft ausmacht; er hat dessen göttliche Natur gezeigt. Die Ideen sind allgemein und absolut, weil sie aus einer gemeinsamen Vernunft fließen, welche alle Menschen erleuchtet und die Vernunft Gottes selber ist.“ Sollte Herr C** auch diese Lehre jetzt verläugnen, so wird meine Freundschaft für ihn doch unerschütterlich bleiben.

Was die Widerlegung derselben betrifft, die Sie, mein Herr, unternommen haben, so sehe ich nicht ein, wie Ihnen dieselbe gelingen kann, wenn Sie sich „ein Stück Gottheit" absprechen, durch welches Sie freilich deren „Natur klarer erkennen und mit mehr Leichtigkeit darüber sprechen könnten." Glücklicher Weise hat Ihre Bescheidenheit Sie hier in Irrthum geführt. Der Verfolg Ihres Briefes beweist hinlänglich, mit wie viel Tiefe Sie in das Wesen Gottes eingedrungen sind, der sich also auch Ihrem Geiste, und nicht ein wenig nur, geoffenbart hat. Auch sind alle Gründe, die Sie zu meiner Widerlegung anführen, so viel Beweise für mein Princip eines der Natur und der Menschheit inwohnenden Gottes. Unser Streit hat sich also in der That beigelegt. Er hat indessen noch den Schein des Bestehens, weil Sie noch nicht die letzten Folgerungen zugeben, welche nothwendig aus unseren gemeinsamen Vordersätzen fließen. Um Sie dazu zu bewegen, will ich zuerst Ihre Beweise für ein außerweltliches Princip untersuchen, und sodann auf Ihre Kritik der Lehre eines unpersönlichen Gottes antworten.

Der Grundsatz, dessen wir uns Beide gemeinschaftlich bedienen, Sie um die Außerweltlichkeit, ich um die Innerweltlichkeit des göttlichen Wesens festzustellen, ist der Begriff der Unendlichkeit. Und weil nach dem Sprichwort nur mit denen welche die Grundsätze läugnen, nicht zu streiten ist, streiten wir! Einer von uns Beiden muß sie falsch, d. h. einseitig anwenden; oder wenn die entgegengesetzten Folgerungen, die wir daraus ziehen, beide wahr sind, so müssen wir diese Schwierigkeit durch die Verschmelzung der beiden Entgegengesetzten lösen.

Um die Außerweltlichkeit der ersten Ursache zu beweisen, führen Sie die von Fenelon gegebene Begriffsbestimmung der Unendlichkeit an, die, wie Sie sagen, älter als Sie und Fenelon ist. Ich will es meinen. Der Begriff eines einfachen Wesens, das unendlich ist, weil es keine beschränkten Theile hat, ist so alt, wie die Philosophie selber. Leucipp hatte ihn schon bei den Griechen aufgestellt, indem er sagte, daß jedes zusammengesetzte Wesen endlich ist, weil es sich auflösen kann, während die Ato-

me wegen ihrer Einfachheit die unzerstörbaren Bestandttheile der Dinge sind, in deren Zusammensetzung sie eingehen. Hier zieht der Begriff der Einfachheit nicht die Voraussetzung eines außerweltlichrn Wesens nach sich. Die Atome sind im Gegentheil das den Dingen inwohnende Princip; denn ich wüßte nicht, woraus die zusammengesetzten Dinge beständen, wenn nicht aus den einfachen. „Aber", werden Sie mir sagen, „diese Unendlichkeit von Atomen ist nur eine materielle Unendlichkeit", während Sie von einer geistigen sprechen wollen.

Ich folge Ihnen also zu Leibnitz, den Sie so gern auf Ihrer Seite haben möchten. „Jedes körperliche Wesen," sagte er, „ist ans einfachen Wesen zusammengesetzt, welche ein ihnen inwohnendes Lebensprincip haben. Sie gründen in der Vielheit des Körperlichen eine geistige Einheit." Wir haben hier wieder ein inwohnendes Princip. Aber es ist wahr, auch diese Monaden des Leibnitz haben noch nicht die wahrhafte Unendlichkeit, weil sie noch eine Vielheit sind. Gott, die Monade der Monaden, soll zwar die absolute Einheit in dieser geistigen Vielheit bilden. Aber diese absolute Einheit erscheint nur unter der Form einer vorher bestimmten Harmonie zwischen den Monaden. Die Thätigkeit jeder Monade ist nämlich, nach Leibnitz, eine innerliche Entwickelung ihrer eigenen Natur, und nichts desto weniger befolgt sie bei ihrer Thätigkeit in vollkommener Uebereinstimmung mit allen anderen Monaden nur die ewigen Gesetze der Monade der Monaden, weil diese ihr gemeinsames Wesen ausmacht. Der Widerspruch, in den das Leibnitzische System verfällt, besteht darin, in jeder Monade das ganze Princip der Welt hineinzulegen und dennoch mit dieser Innerweltlichkeit der absoluten Monade ihre Außerweltlichkeit beibehalten zu wollen. So hat Leibnitz durch sein Princip nicht verwirklichen können, was Fenelon für das wahre Unendliche forderte: „Ein Wesen, welches vollkommen Eins und einfach ist, kann unendlich seyn, weil die Einheit es nicht beschränkt, und es im Gegentheil um so vollkommener ist, je mehr es eins ist; so daß, wenn es schlechthin Eins ist, es auch schlechthin und unendlich vollkommen ist."

Ich theile ganz Ihre Ansicht, mein Herr, daß man diesen schönen Worten nie etwas „Gründliches erwidert hat.“ Die höchste Einheit leidet außer ihr keine andere, die sie beschränken könnte. Zu dem Ende können wir aber in der Deutschen Philosophie den Unterschied nicht gelten lassen, welcher die Theologie zwischen den inwohnenden und den übergehenden Thätigkeiten des göttlichen Princips machte. Denn wenn es von der ersten Ursache getrennte Wesen giebt, auf welche, wie abhängig dieselben auch von ihr seyen, sie dennoch nur von Außen wirkt, wie könnte die Vielheit im göttlichen Princip gemieden werden? Die inwohnende Thätigkeit verschlingt die Vielheit in die Einheit, da die Vielheit dann nur ein Unterschied von Eigenschaften oder Personen in der Einheit des Wesens ist. Die auf eine abgelöste Welt übergehenden Thätigkeiten gründen im Gegentheil eine Unendlichkeit äußerer Beziehungen, welche ebenso viel Vielheiten im ersten Princip sind. Dieses ist dann übrigens auch Eins, anderen Einheiten, den endlichen Monaden, gegenüber, und verliert also die wahre Unendlichkeit, welche Fenelon beschreibt. Denn alle Einheiten, die auf dem Wege der Schöpfung aus dem Schooße der absoluten Einheit hervorgetreten sind, werden zu so viel Theilen derselben, da sie ihnen Inhalt und Form verliehen hat. Statt die wesentliche Einheit in der erscheinenden Vielheit der Welt zu seyn, wird Gott zur Stellung eines Leucippischen Atoms, einer Leibnitzischen Monade herabgesetzt. Wenn Leibnitz seinen Gedanken von der Monade der Monaden, von der Einheit der Einheiten in der vorher bestimmten Harmonie bis in seine letzten Folgerungen hätte fortführen wollen, so wäre er zur vollkommenen Innerweltlichkeit des göttlichen Princips gekommen, ohne auf eine ziemlich schwankende Weise in die Mitte zwischen zwei entgegengesetzte Systeme zu treten; so daß jedes ihn zu seinen Gunsten anführen kann.

Die absolute Einheit bedarf zwar der Vielheit; denn die absolute Einheit ist, was sie ist, nur insofern sie wirksam ist. Die Wirksamkeit der Einheit ist aber unmöglich, wenn sie sich nicht stets zur Einheit macht. Um stets die Einheit zu setzen,

verschlingt sie stets die Vielheit, die also zum Daseyn der absoluten Einheit nothwendig ist. Diese ist allein die wahrhafte Bejahung in der Allheit der endlichen Dinge, welche, abgesehen von ihrer göttlichen Wesenheit, nur Verneinungen, Grenzen der ersten Ursache sind. Sie selber ist dadurch nicht begrenzt, sondern behält immer ihre Einheit, weil diese Dinge ihre Schöpfungen sind, in denen sie sich nur selbst begrenzt, um unaufhörlich ihre Unendlichkeit durch die Verneinung dieser Grenzen zu offenbaren. So wird jede Grenze durch die inwohnende Thätigkeit des Princips eine Einheit, welche eine, wenn gleich eingeschränkte Nachahmung der absoluten Einheit ist. Alle Einheiten der Welt sind also, wie Leibnitz sagt, Central-Spiegel, die, ungeachtet ihrer Unvollkommenheit und Freiheit, nur die absolute Einheit darstellen.

Dieser Gedanke der Innerweltlichkeit Gottes, der allein in den Geschöpfen wahrhaft da ist, ist auch in Frankreich mit derselben Bestimmtheit behauptet worden. Statt aller Beispiele führe ich nur Herrn Bouillier an: „Jenseits des unendlichen Wesens existirt nichts; das unendliche Wesen existirt allein mit Nothwendigkeit. Es ist das Princip aller existirenden Dinge, aller endlichen und zufälligen Wesen. Es ist nicht nur die Ursache der existirenden Dinge, sondern auch der Grund und das Substrat. Es enthält dem Vermögen nach in seiner Wesenheit Alles, was in allen existirenden und möglichen Geschöpfen wirklich und positiv ist. Gott ist aber nicht im Grunde aller wirklichen Dinge wie ein nothwendiges Residuum, nachdem alle besonderen Bestimmtheiten der Dinge fortgedacht worden. Er ist darin, wie ein wesentliches und thätiges Princip, das ihnen unaufhörlich Alles mittheilt, was sie an Wirklichkeit besitzen." Und was werden Sie zu Ihrem Fenelon sagen, der in demselben Sinne spricht, gerade wegen der guten Definition des Unendlichen, die er aufstellt: „Was Gott ist, ist so sehr alles Seyn, daß er alles Seyn eines jeden seiner Geschöpfe besitzt, aber nach Abzug der Schranken und Unvollkommenheiten, die es einschränken. Hebe jede Schranke, jeden Unterschied auf,

der das Wesen in den Arten einengt, und Du bleibst in der Allgemeinheit des Seyns, und folglich in der unendlichen Vollkommenheit des durch sich selbst seyenden Wesens." Ich will deßhalb Fenelon nicht zu den Unsrigen zählen; denn er ist zu wenig Philosoph, als daß man es ihm zurechnen könnte, nicht alle die Folgerungen gesehen zu haben, welche aus seinen aufgestellten Voraussetzungen fließen.

Aber auf der andern Seite verkenne ich gar nicht, was in Ihrer Schlußfolgerung Richtiges enthalten ist. Das Unendliche muß ein hervorstechendes Uebergewicht über das Endliche haben, und dasselbe, mit einem Worte, überragen. Die Wahrheit wird sich uns also aus der Verknüpfung der beiden entgegengesetzten Grundsätze des Deismus und des Pantheismus ergeben. Die einzige Transscendenz des göttlichen Princips, die ich gestatten kann, ist eine relative, nämlich für jedes individuelle und beschränkte Wesen. In seiner Trennung aufgefaßt, ist das besondere Wesen immer von dem unendlichen Principe überragt und verschlungen. Aber die Allheit der endlichen Dinge enthält in der Unendlichkeit des Raumes und der Zeit ein Seyn in sich, das die mit der einheitlichen Wesenheit des göttlichen Princips zusammenfallende Offenbarung desselben ist. Um die beiden äußersten Systeme des Deismus und des Pantheismus mit einander zu verschmelzen, hat schon Herr Bouillier den Vorschlag gemacht, ein System zu suchen, das weder Gott von der Welt trenne, noch auch mit ihr verwechsele: „Die endliche Substanz hat zu ihrem Wesen den Antheil an der abgeleiteten Substantialität, der nach den allgemeinen Gesetzen in diese Bestimmtheit, in diese besondere Form ausgeprägt ist. Kraft dieser abgeleiteten Substantialität, deren Bewahrer das endliche Wesen ist, wird es ein besonderer Mittelpunkt der Thätigkeit, ein eigenes Princip des Handelns, indem es doch stets mit dem unendlichen Mittelpunkt der Thätigkeit verbunden bleibt. So ist es nicht außerhalb, nicht getrennt von der unendlichen Substanz, und dennoch scharf von ihr unterschieden durch die besondere und bestimmte Form, durch die es begründet ist. Die end-

lichen Dinge sind nicht bloße Erscheinungen des Unendlichen; was dem Zeugnisse des Gewissens widerspräche."

Wenden wir jetzt auf unsere beiden Systeme den Kanon an, den Sie selber aufgestellt haben: „Falsch ist jede Lehre, die unmittelbar oder entfernt, wissend oder unbewußt, zum Läugnen der göttlichen Unendlichkeit führt." In meinem Systeme existirt die unendliche Einheit in jedem Zusammengesetzten. Die Endlichkeit in jedem besondern Wesen betrifft nur, was darin der Erscheinung, nicht was dem Wesen angehört. Ich gebe also nicht zu, daß Sie aus meinen Grundsätzen die Folgerung ziehen können, mein „Gott sey eine Vielheit." Die Theile des Zusammengesetzten, welche das Princip zur Einheit führt, sind nicht die „Bestandstücke" dieses Princips, sondern der Erscheinung. Die Seele, welche die Einheit des menschlichen Körpers bildet, hat keine Bestandstücke, obgleich sie ihm ganz inwohnt; mit der Seele der Welt verhält es sich nicht anders. Mein System „spricht dem Menschen Persönlichkeit, Bewußtseyn und Freiheit" nicht ab. Das Princip meiner Moral ist im Gegentheil, daß der alte Adam sich aus freien Stücken umwandele, um den neuen Menschen in sich zu erzeugen. Das ist die Verklärung der Persönlichkeiten und des Bewußtseyns der Menschen in die göttliche Persönlichkeit und das göttliche Bewußtseyn, welches die Einheit in der Allheit ist. Ihr Gott, im Gegentheil, kann nicht unendlich seyn, und zwar aus dem Grunde, weil er sich vom Endlichen ausschließt. Weil er das Zusammengesetzte flieht und von sich ablöst, macht er ein gesondertes Wesen daraus, welches anfängt, wo das andere aufhört. Der Ausschluß des Endlichen macht Gott selber endlich. Als persönliches Wesen, findet er sich andern Personen gegenüber, mit denen er eine Vielheit bildet; als außerweltlich, ist er jenseits der Welt, d. h. beschränkt durch sie. Daher hat Herr Bouillier sagen können: „durch diese Lehre von der unpersönlichen Vernunft hat Herr Cousin im Schooße der Philosophie die Idee des Unendlichen und des Absoluten hergestellt, und der aus der Kan-

tischen Schule entsprungenen Zweifelslehre einen unüberwindlichen Damm entgegengesetzt."

Ihrem Kanon über die Unendlichkeit getreu, wollen Sie dann die Außerweltlichkeit des göttlichen Princips durch die Endlichkeit der Natur und der Menschheit beweisen. Hier beginnen Sie damit, der Natur den Vorzug über die Menschheit zu geben, obwohl Sie zugleich einräumen, daß der Mensch das Beste und Göttlichste in der Welt sey; — ein Geständniß das ich annehme, das aber etwas mit der andern Zugebung in Widerspruch steht, der zufolge ein der Natur inwohnender Gott sich darin auf eine vollkommenere Weise offenbare. Niemals dagegen werde ich Ihnen jenen Vorzug der Materie vor dem Gedanken einräumen, den die Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts aufgestellt, und die des neunzehnten gerichtet hat. Die göttliche Vernunft offenbart sich in der menschlichen Denkkraft und in der Geschichte der Menschheit auf eine ebenso vollkommene Weise, als in der Natur. Der Einklang der Gedanken-Welt, die Gesetze der ewigen Vernunft in der Geschichte sind sogar schöner, als die der Natur, gerade weil die blinde Natur nicht irren kann. Da, im Gegentheil, die Freiheit des Menschen ihm die Möglichkeit läßt zu fallen, von den ewigen Gesetzen des Wahren abzuweichen, so ist die Macht der unpersönlichen Vernunft größer im Menschen, als in der Natur, weil sie in jenem seine Abschweifungen, seine Widerspenstigkeit und seine Trägheit zu überwinden hat. Der Glanz des Sieges erhöht sich aber mit der Stärke des überwundenen Feindes, und je größer die aufgehobenen Gegensätze sind, desto vollkommener ist der Einklang, worin sie als verklärt aufbewahrt sind. Diesen göttlichen Charakter der Geschichte hat Herr Cousin in Frankreich eingebürgert, als er den deutschen Grundsatz von der geschichtlichen Nothwendigkeit behauptete. Die unpersönliche Vernunft, welche die Gestirne in ihren Bahnen rollen läßt, führt auch die Menschheit dem ihr gesteckten Ziele entgegen. Aber weil das Mittel, dessen sie sich bedient, die menschliche Freiheit ist, so erkennt das schwächere Auge in dem Gange der Geschichte nur die menschliche Vernunft, „welche mit großer

Mühe, mit dem Opfer so vieler oft vergeblicher Anstrengungen, nur einige der Geheimnisse der Naturvernunft undeutlich erblickt." Jedes Individuum ist allerdings unvollkommen, die Menschheit aber ist vollkommen, weil nach den Grundsätzen, die ich bereits ausgesprochen habe, die Menschheit nicht die Allheit der an einander gereihten Individuen, wie im Systeme des Pantheismus, sondern die untheilbare Einheit ist, welche im Ganzen wohnt und in sich selbst vollkommen ist, während die Theile unvollkommen sind, eben weil sie nur Theile sind. Wenn Sie mich also sagen lassen, mein Herr, daß der Mensch die mit der göttlichen Natur zusammenfallende Erscheinung sey, so bemerke ich Ihnen nur, daß diese Anführung ungenau ist, da der Ausdruck, dessen ich mich bedient habe, die Menschheit, nicht der Mensch war. Sie haben Recht in alle dem, was Sie über den individuellen Menschen behaupten; aber Sie haben damit durchaus nicht die Schwäche der Menschheit bewiesen. Nicht die menschliche Vernunft ist schwach und unsicher; die Unvernunft verdient diese Beinamen. „Die Vernunft", sagt Herr Bouillier, „ist absolut und souverain; sie ist unfehlbar, einzig und allein aus dem Grunde, weil sie Gott selber ist." Es ist schon lange her, daß der Cultus der Vernunft in Frankreich verkündet worden ist. „Wenn wir die Vernunft vergöttern," fährt derselbe Schriftsteller fort, „erkennen wir Gott nur da an, wo er ist, als gegenwärtig im Bewußtseyn, wie er es in der Welt ist."

Sie fahren dann fort, daß selbst in dem Fall, wo die geistige Welt dieselbe Vollkommenheit, als die sinnliche Welt hätte, sey es in einer Rangordnung gleichzeitiger Wesen, die jetzt im Weltall verbreitet sind und von denen Eine Art schon vollkommen wäre, sey es, daß die Menschheit diese Vollkommenheit einst erreichen werde, Sie Ihre Sache eines außerweltlichen Gottes darum doch nicht verloren hätten. Im ersten Falle, sagen Sie mir: „daß diese bevorzugte Gattung oder vielmehr bloß Wesen (denn es würde mir leicht seyn, Ihnen zu beweisen, daß es nur Eines dergleichen geben kann) gerade der außerweltliche Gott ist, von dem Sie nichts wissen wollen." — Ich gebe zu, daß das Daseyn einer solchen Art von Wesen auf einem andern Plane

ten mehr als zweifelhaft ist; aber jeden Falls wäre sie nicht ein außerweltlicher Gott. Im Gegentheil. Sie wäre mein innerweltliches Princip der Dinge. Denn diese Art Wesen wäre in der Welt; sie bildete deren Kern und Perle. Aber weil ich nicht im Leeren einer wunderlichen Einbildung die Gegenstände meines philosophischen Denkens suche, so behaupte ich, daß gerade die Menschheit diese bevorzugte Gattung ist, welche eben mit dem Gedanken den Adelsbrief des Weltalls erhalten hat; und ich stimme willig dem bei, daß sie nicht mehr als Ein Wesen ist, weil alle individuellen Geister Ein Geist, der heilige Geist, die allgemeine Seele, die unpersönliche Vernunft sind, die nach Malebranche's schönem Ausdruck der Ort der Geister ist, in welchem allein sie klar und deutlich Alles sehen, was sie sehen.

So sind wir denn bei Ihrer zweiten Voraussetzung angekommen, daß die verklärte Menschheit der außerweltliche Gott sey, den ich nicht zerstört hätte, weil ein solcher „Gott nicht ist, sondern seyn wird." Hierauf antworte ich, daß die Zeit gar nicht eine Kategorie ist, die fähig wäre, die ewige Einheit des göttlichen Princips zu gefährden, so wenig als der Raum. Sie werden nicht die harmonische Einheit des Weltalls, welche in der allgemeinen Gravitation ausgedrückt ist, in Abrede stellen. Obgleich die Sonne, die Erde und alle anderen Himmels-Körper Millionen Meilen von einander entfernt sind, sind sie doch als Ein Punkt im absoluten Mittelpunkt der Welt. Das göttliche Princip durchschreitet diese ungeheuern Räume, und die unpersönliche Vernunft bleibt Eine in der Natur, obgleich ihre Darstellungen den Schein abgesonderter Theile im Raume haben. Ebenso verhält es sich mit der Zeit. Seit der Kantischen Philosophie haben wir in Deutschland den großen Grundsatz der Idealität des Raumes und der Zeit angenommen. Die Zeit ist eine Anschauungsform der endlichen Wesen, die vor der philosophischen Auffassung der Unendlichkeit verschwindet. Wenn das Unendliche in der Zeit ist, so ist dieß nur darum der Fall, weil es das Eine, sich selbst gleiche Princip in allen Zeiten, und deshalb in der Ewigkeit ist.

Aber wie kann dieses Princip Dasselbe in allen Zeiten seyn, wenn es, als Endzweck, nur am äußersten Ziele der Zeiten verwirklicht ist? Der Zweck ist gerade Das, was am Anfang nicht verschieden ist von dem, was es am Ende ist, wie die Eichel ebensowohl das Ende der Eiche, als der Anfang ihrer Entwickelung ist. Schon in seiner ersten Erscheinung existirt das ganze Princip der Substanz nach, und so weiter in der ganzen Reihe seiner Darstellungen, obgleich immer unter andern Formen. Die ursprüngliche Menschheit war, wie unsere heiligen Mythen sagen, das Ebenbild Gottes. Es war freilich nicht eine erste Familie. Die Menschheit hat nicht angefangen. Denn wenn die Ideen des ewigen Princips selbst ewig sind, wie Plato es mit Recht behauptet hat, so haben sie auch immer die Kraft gehabt, sich zu verwirklichen; und die einzig mögliche Verwirklichung der Gattung ist das Daseyn der Individuen. Die Ewigkeit der Idee des Menschen zieht also nothwendig die Ewigkeit der Individualität, und diese wiederum, wegen ihrer Begrenzung, eine daseyende Menge nach sich. Vor dem Beginn der Geschichte hat die Menschheit in einem vollkommenen Einklang mit der Natur gelebt. Nicht nur die Ueberlieferungen aller Völker, sondern die unumstößlichsten Spuren, welche die Geologie verzeichnet hat, geben uns von einem milderen und harmonischeren Ton der Atmosphäre Kunde. Ein Aequatorial-Klima existirte am Nordpol, wie die fossilen, noch an ihren Wurzeln befestigten Palmenwälder, die Farrenkräuter und die Elephanten, die man daselbst findet, sattsam beweisen. Die Menschheit nahm Theil am Charakter ihres Aufenthaltsortes. Die Natur nachahmend, war sie in vollkommenerem Einklang mit der unpersönlichen Vernunft, als in den historischen Zeiten. Aber diese Vernunft existirte in derselben nur wie ein Instinct, wie eine Eingebung und ein blinder Trieb, wie wir die Spuren dieses Zustandes noch bei den orientalischen Völkern, besonders den Hindu's finden. Die Menschheit war allerdings frei, aber diese Freiheit ging weniger als jetzt bis zur Widerspenstigkeit fort, weil die Antriebe zum Bösen, der Mangel und der Egoismus, weniger hervortraten, indem die

Menschheit auf einer fruchtbareren Erde eine größere Leichtigkeit der Subsistenz hatte. Diese „ursprüngliche Welt," deren Existenz, außer der Mythologie und Geologie, auch geschichtliche und philosophische Beweise Deutscher und Französischer Schriftsteller uns bestätigen, hat den Kämpfen der Geschichte Platz machen müssen, damit die Menschheit mit Freiheit und vollkommenem Bewußtseyn erreiche, was sie ursprünglich ohne Mühe und auf natürliche Weise gewesen ist. Zu dem Ende hat eine große Katastrophe diese ursprüngliche Welt zerstört, und den Menschen gezwungen, einen harten Kampf mit der Natur einzugehen und durch eigene Kräfte diesen glücklichen Zustand wieder zu erobern, um ihn endlich von Rechts wegen und auf eine unwiderrufliche Weise zu besitzen, indem die Menschheit denselben im Gebiete der Freiheit und des Gedankens wieder aufbaut.

Auf diese Weise erklärt sich, mein Herr, Ihre „späte Entdeckung der Wissenschaften, ihr langsamer Fortschritt, die tausend Irrthümer, welche ihn hemmen, und soll ich es sagen, unsere Erörterung selber." Die Ueberzeugung von der Innerweltlichkeit Gottes ist nur erst das Eigenthum weniger Auserwählten. Aber der absolute Geist hat Zeit. Tausend Jahre, wie die Schrift sagt, sind für ihn wie Ein Tag, und Ein Tag wie tausend Jahre. Er kommt doch an. Was sage ich? Er ist immer angekommen. Zwischen dem verlornen Paradiese, dem patriarchalischen Daseyn der Menschheit, und dem wiedergewonnenen Paradiese, die durch die letzten Dinge verklärte Menschheit, zählt der kurze Zeitraum, den die Geschichte dauert, nicht. Uebrigens ist die unpersönliche Vernunft Eine in diesen drei Wendungen der Entwickelung. Das Ganze der historischen Zeiten ist dieselbe Allheit und Einheit, als die ursprüngliche und die verklärte Menschheit, nur unter einer andern Erscheinungsform, unter der der Gegensätzlichkeit. Wie jene Bilder, die uns hier einen Arm, dort einen Fuß u. s. f. darbieten, sich aber unter dem optischen Glase in Eine regelmäßige Figur zusammenziehen, ebenso zeigt uns die Geschichte die zerstreuten Glieder der unpersönlichen Vernunft. In ihrer Sonderung scheinen sie ein Zerrbild zu seyn.

Aber unter dem concentrirenden Glase des philosophischen Gedankens ist die wahrhafte Form wieder hergestellt. Die göttliche Wahrheit ist in jedem Punkte der Zeit da, und ist von den großen Geistern jeder Epoche verkündet worden, die, so zu sagen, das Leit-Mittel der unpersönlichen Vernunft sind, welche immer durch den Mund ihrer Propheten gesprochen hat. Es kommt nur darauf an, sie zu vernehmen.

Ich sehe Ihren Einwand, mein Herr, voraus, indem eine große Anzahl Geologen behauptet, daß der Mensch erst nach der Katastrophe entstanden sey, weil man nur Pflanzen und Thiere, nicht Menschen versteinert in den Eingeweiden der Erde finde. Zuerst setze ich hier der Erfahrungs-Wissenschaft die Erfahrungs-Wissenschaft entgegen. In Amerika, in Deutschland hat man fossile Menschenknochen gefunden. Könnten sie sich übrigens nicht leichter aufgelöst haben? Könnten sie nicht da seyn, ohne daß man sie gefunden hätte? Könnte ferner der Mensch, wegen seiner Klugheit, nicht dahin gekommen seyn, den Wellen leichter zu entrinnen als die Thiere? Endlich verlangt die Philosophie nothwendig das der Katastrophe vorhergehende Daseyn des Menschen, und die Rechtgläubigkeit bestätigt es. Das ist kein der Kirche von der Philosophie gemachtes Zugeständniß; sondern für die Kirche ist es ein Glück, sich in Uebereinstimmung mit dem philosophischen Gedanken zu wissen, von dessen Richterstuhl keine Appellation mehr statt findet.

Die zeitliche Unvollkommenheit der Menschen ist also kein ernstlicher Einwand gegen meinen Grundsatz von dem Zusammenfallen der göttlichen und menschlichen Natur. Da Sie aber darauf bestehen, und die beiden Unvollkommenheiten der Natur und des Menschen Sie immer mehr darin bestärken, ein außerweltliches Princip anzunehmen, so folge ich Ihnen auch in diese Beweisführung.

Die Natur, sagen Sie, bleibt unvollkommen aus Mangel an Bewußtseyn, ungeachtet der absoluten Richtigkeit ihres Handelns; der Mensch wegen der Unsicherheit und Schwachheit seiner Vernunft, ungeachtet seiner Freiheit und seines Bewußtseyns.

Und Sie rufen aus: „Sollte denn aus diesen zwei Dingen zusammengenommen ein Gott werden? Aber, ich wiederhole es, wenn zwei Unvollkommenheiten sich zusammenthun, ohne sich zu durchdringen und zu einen, so ist das Ganze nur ein noch größeres Unvollkommenes.“ Sie nehmen also die Möglichkeit an, daß zwei Unvollkommenheiten ein vollkommenes Ganze bilden, im Fall nämlich, daß sie sich durchdringen und einen. Nun denn, mein Herr, das ist es gerade, was dem innerweltlichen Principe der Dinge in meinem Systeme begegnet. Die unpersönliche Vernunft, die sich in der Natur darstellt, ist dieselbe, als die sich in der Geschichte offenbart. Diese beiden Halbkugeln, wenn ich mich so ausdrücken darf, der ganzen Sphäre des Unendlichen handeln in Uebereinstimmung, ich hätte beinah gesagt nach vorherbestimmter Harmonie. Wer sagt Ihnen, daß ich sie in meinem Systeme nur mechanisch verbinde?

Aber ich gehe, wie Sie, von der Vertheidigung zum Angriff über. Um Ihren Gott, im Gegensatz zum meinigen, festzustellen, versuchen Sie ein wenig den Weg der chemischen Verschmelzung. Sie entnehmen der Natur ihre unwandelbare Regelmäßigkeit, dem Menschen die Freiheit und das Bewußtseyn; und Ihre philosophische Retorte giebt Ihnen einen dem Salze ähnlichen Gott, das, wie jedermann weiß, das Resultat der Verschmelzung einer Basis mit ihrer Säure ist. Aber hier hinkt die Vergleichung, wie alle andern. Das chemische Salz ist ein begrenztes Wesen, weil ein jedes nur diese bestimmte Basis und diese bestimmte Säure in seine Verbindung eingehen läßt, und diesen noch unvollkommenen Körpern, wie vielen anderen, äußerlich bleibt. Ich frage Sie aber, kann die große Neutralisirung, welche durch die unpersönliche Vernunft bewirkt wird, ihrer Basis und ihrer Säure äußerlich bleiben? umfaßt sie dieselben nicht nothwendig in deren ganzer Existenz, sie stets entzweiend, um sie immer wieder zu durchdringen und zu einen? Ihre Entzweiung ist die erscheinende Welt. Um das wahrhaft Seyende zu finden, handelt es sich nur darum, den Punkt der Vereinigung der ausgezeichneten Eigenschaften, Beständigkeit und Freiheit, im Schooße

eines einzigen Wesens zu entdecken. Um dieser Forderung zu entsprechen, behaupte ich nun, daß die Regelmäßigkeit in den freien Fortschritten der Menschheit eben so absolut als die, welche sich in dem stillstehenden Zustande der blinden Natur zeigt. Das Bewußtseyn, welches die Menschheit über ihr Wesen erlangt, und das sie in den verschiedenen Epochen ihres Daseyns in den Ideen ihrer Denker niederlegt, enthält die absolute Wahrheit; und es giebt keine andere. Namentlich in der Philosophie entkleidet sich der menschliche Gedanken, ohne seine Freiheit zu verlieren, seiner Zufälligkeit, und, mit dem Charakter der Nothwendigkeit angethan, der der Natur angehört, ist er diese unpersönliche Vernunft, deren Subject im menschlichen Bewußtseyn und deren Object im Weltall schlechthin zusammenfallen. Für unsinnliche Gegenstände, sagt Aristoteles, ist die Wissenschaft und die Sache dasselbe.

Sie fahren fort: „Ist ein solches Ideal unmöglich oder widersprechend? Warum sollte dann diese an sich selbst so natürliche, in der Anwendung so bequeme Vorstellung ein Hirngespinnst seyn?" Ich antworte: Was widersprechend und hirngespinnstisch in dieser Vorstellung ist, das ist dieß, ein Ideal daraus zu machen; ein Ideal, welches keine Wirklichkeit hat, und nur ersonnen ist, damit Ihr „Geist sich dabei vertrauungsvoll beruhigt," weil er noch nicht die Wirklichkeit desselben in der wirklichen Welt erfaßt hat, sondern einem fernen Traumbilde nachläuft, das er nie erreichen wird, obgleich er hofft sich immer mehr und mehr demselben anzunähern. „Die Schwierigkeiten," statt zu „schwinden", vergrößern sich. Die Menschheit aus Gottes Schooße ausgeschlossen und „ihr Ziel nie erreichend," leidet die Qualen eines Tantalus. Wenn Gott in der That „die Verbindung des Besten ist," was sich in der Materie und in dem Menschen findet, wie Sie zugeben, so hat dieß seinen Grund darin, daß er Beider Wesen ist. Das Wesen einer Sache kann aber, wie Aristoteles bemerkt, nicht außerhalb der Sache seyn, deren Wesen es ist. Und Herr Bouillier sagt sehr gut in dieser Rücksicht: „Außer dieser Idee der Wesenheit Gottes liegen nur noch Hirngespinnste, ein eitler und gefährlicher Unglauben, ein

lächerlicher Anthropomorphismus. Man suche das Wesen des unendlichen Seyns anders zu fassen, und es wird unmöglich, den Existenzial-Grund der Dinge und ihrer Eigenschaften zu finden; sie können dann nur noch als phantastische Erzeugnisse eines ungeregelten und ungesetzlichen Willens, als Dinge erscheinen, die ohne Existenzial-Grund existiren."

Wenn in dem „aus dem gemeinen Leben gegriffenen Vergleiche," den Sie machen, um Ihre Ideen „zusammenzufassen und zu erläutern," Ihr Wilder durch die Fortschritte seines Gewerbfleißes dahin gelangte, die Uhr, welche er gefunden hat, nachzuahmen, oder sogar zu vervollkommnen, so würde er nicht mehr einen ihm überlegenen Uhrmacher annehmen. Ebenso erzeugt die Menschheit die blinden Gesetze der Natur, in der Geschichte und in der Wissenschaft, auf der höhern Stufe der Freiheit und des Bewußtseyns wieder. Wie wäre es, wenn sie diese äußeren Gesetze über die inneren setzte, die sie selbst leiten, oder sich sogar noch eine dritte beide überragende Reihe einbildete, — statt ihre absolute Einheit im Weltall anzuerkennen? Von diesen beiden Schlußfolgerungen ist die erste die Ihrige, mein Herr; die zweite die von der Philosophie geforderte.

Sie kommen dann auf meine Beweise gegen die Persönlichkeit des göttlichen Princips. Sie läugnen, daß das Bewußtseyn, d. h. die Entgegensetzung eines Subjects und eines Objects, nothwendig die Endlichkeit des dasselbe besitzenden Wesens in sich schließe. Gott, sagen Sie, „indem er zugleich das höchste Denken ist, so denkt er nur sich selbst." Unmittelbar darauf setzen Sie aber hinzu: „Wenn Sie mich fragen, wie er die endlichen Dinge erkennt, so antworte ich, gleichfalls in ihm, nämlich als möglich in seinem Verstande, der alle Wesenheiten als wirklich im höchsten Rathschluß seines Willens begreift, welcher sie zum Daseyn gebracht hat und darin erhält." Indem Sie sich der Ausdrücke der Schule bedienen, geben Sie endlich zu, daß die Wesenheiten aller Dinge in Gottt sind. Sind sie darin nun etwas Anderes als Gott, so würde er nicht bloß sich selber denken, wie Sie doch behaupteten, sondern oft auch etwas

Anderes. Damit Gott nur sich selber denken könne, muß also eingeräumt werden, daß die Wesenheiten aller Dinge das göttliche Princip selber sind. Subject im göttlichen Verstande, wären sie Object in der Welt. Aber unserem Kanon der Unendlichkeit zufolge, welcher Einheit und Einfachheit fordert, fallen die beiden Glieder, Möglichkeit im Verstande und Wirklichkeit in der Welt, in Gott nothwendig zusammen. Wenn aber auf diese Weise die Welt der Gegenstand des göttlichen Denkens ist, so findet das unendliche Subject sich in seinem unendlichen Objecte wieder; und da es nicht zwei Unendlichkeiten geben kann, sondern Gott und die Welt im Wesen Eins sind, so kann nur der Gott im Menschen, im Philosophen, Gott denken.

Ich bestreite also meinerseits Ihren Satz, mein Herr, daß „der Mensch nothwendig Anderes denke als sich selbst." Es ist ein Gegensatz zwischen Subject und Object, folglich der endliche Zustand des Geistes vorhanden, so oft der menschliche Verstand sich an einen besondern Gegenstand wendet. Aber die Unendlichkeit tritt immer wieder hervor, sobald die unpersönliche Vernunft im Menschen, welche sein Wesen ausmacht, diese selbe unpersönliche Vernunft denkt, welche zugleich das Wesen des Weltalls ausmacht. Darum sagt Herr Bouillier sehr gut: „Wenn nichts Endliches genug Wirklichkeit haben kann, um das Unendliche darzustellen, so ist es eine Nothwendigkeit, daß wir die Substanz Gottes in ihr selbst sehen; es ist also das unendliche Wesen selbst, welches wir, indem wir es denken, unserem Geiste unmittelbar gegenwärtig sehen. Das Daseyn des unendlichen Wesens ist in der Idee, die wir von ihm haben, selbst enthalten. — Unsere Natur besteht aus zwei Elementen, einem unpersönlichen und einem persönlichen. Dieses Unendliche, dieses unpersönliche Element, das der Grund unseres Seyns ist, hat in uns Bewußtseyn von sich selbst. Auf diese Weise findet sich in uns die Erkenntniß des absoluten und unendlichen Seyns. Ich definire also die Vernunft: das Wesen Gottes selbst, welches in uns kraft seiner Unendlichkeit gegenwärtig ist; und die Erkenntniß des Unendlichen: das Bewußtseyn, welches Gott über seine eigene Natur hat. Die

Vernunft ist in uns, ohne uns zu gehören; sie ist Gott in uns, Gott, durch den wir sind, Gott, der im Menschen Fleisch geworden." Auf diese Weise denkt Gott sich selbst in der Menschheit.

Was meinen zweiten Beweis betrifft, worin Sie, nach einem Ausdruck Malebranche's, eine tolle Einbildungskraft finden, die sich darin gefällt, die tolle zu machen, so bedaure ich unendlich, mein Herr, eine Tolle gemacht zu haben, ohne es zu wollen. Sie nehmen meinen Ausdruck: „Das wahre Unendliche ist nicht außerhalb des Endlichen, weil sonst das Endliche die Grenze des Unendlichen wäre, dieses aber damit aufhören würde zu seyn, was es ist," in dem Sinne, „daß das unendliche Wesen Platz brauche, und, weil die Welt Raum und Zeit einnehme, nicht mehr genug für Gott übrig bleibe. Um bequem zu wohnen, müsse er allein seyn. Die Nachbarschaft des Endlichen belästige und beenge ihn." Aber indem ich sage, daß das Unendliche nicht außerhalb des Endlichen sey, setze ich es nicht in den Raum. Noch weniger sage ich, daß Gott außerhalb des Weltalls nicht Platz genug hätte. Ich sage, daß er daselbst nicht an seinem Platze wäre. Jeder Platz außerhalb des Weltalls wäre noch im Weltall, weil das Weltall die Unermeßlichkeit des Raumes in sich faßt. Sie sind es also, der, indem Sie Gott, gegen Herrn Cousin's Ermahnung, außerhalb des Weltalls verbannen, ihn gerade dadurch in den Raum ziehen, während das wahrhaft Unendliche, das schlechthin einfache und einige Seyn in den ausgedehnten Wesen ist, ohne selber im Raume zu seyn; oder vielmehr, sie sind in ihm. Und wenn Sie sehr richtig sagen: „Gott ist weder im Raume noch in der Zeit," so kann er eben darum nicht in einer bestimmten Zeit und in einem bestimmten Orte, d. h. er kann nicht außerweltlich seyn; weil er in diesem Fall außerhalb der Welt, d. h. eben im Raume wäre. Er erfüllt also, wie der heilige Augustin sagt, den Raum ohne in irgend einem Orte eingeschlossen zu seyn: mit andern Worten, er ist überall und nirgends. So allein ist Gott einfach und Eins. Kein endlicher Raum und keine endliche Zeit ist für ihn eine Grenze, weil die unpersönliche Vernunft,

indem sie dieselben durchschreitet und durchdringt, darum ihre Einfachheit und Einheit nicht verliert. Das ist es, was ich durch den Satz, der Ihnen so toll erscheint, hatte sagen wollen. Er stimmt durchaus mit dem anderen Ausdruck Malebranche's zusammen, den ich schon angeführt habe: „Gott ist der Ort der Geister.“

Hier erblicken Sie sonderbarer Weise die Endlichkeit des Menschen darin, „daß Ihre That sich nie von Ihnen absondert und kein eigenes Daseyn erlangt, während Gottes That, welche die Welt ist, ein abgelöstes, aber nicht unabhängiges Wesen wird.“ Mir scheint, daß gerade das Gegentheil statt finden müßte. „Wo einen Platz außerhalb des unendlichen Seyns antreffen,“ fragt Herr Bouillier, „um die von Gott abgelöste, getrennte Welt darin zu setzen? Gäbe es einen solchen Ort, wäre es dann nicht augenscheinlich, daß Gottes Seyn sich nicht überall erstreckte, und daß er durch das Gebiet der Welt begrenzt würde? Es ist also unmöglich, die Unendlichkeit Gottes zugleich mit dem Daseyn einer von Gott abgelösten Welt anzunehmen.“ Das Individuum ist allerdings von seinen Werken verschieden, wie seine Gedanken oft nicht es selber sind. Die unpersönliche Vernunft, im Gegentheil, denkt nicht nur immer sich selbst: um nicht von ihrer Unendlichkeit „herunterzusteigen,“ genügt es nicht, „daß in ihr der Gedanke und der Gegenstand des Gedankens zusammenfallen;“ sondern auch ihr Wille und sein Gegenstand müssen Eins, d. h. die Natur und die Menschheit vollkommen seyn. Diese Vollkommenheit hat allein Wirklichkeit. Die Zufälligkeiten, welche in den Individuen unvollkommen scheinen, sind vorübergehende Erscheinungen, die nur den Glanz des göttlichen Funkens erhöhen, der in der Allheit immer durch die irdische Asche hindurchstrahlt. Ich nehme hier ein wenig den Optimismus Leibnitzens an, ohne mich viel um die Witzeleien Candide's zu bekümmern.

Was mich nachher nicht wenig erstaunt hat, ist dieß, Sie sagen zu hören, daß „dieses zerbrechliche Wesen, welches man die Welt nennt, immer unter dem Schwerdte eines göttlichen

Rathschlusses lebt, der sie in jedem Augenblick in's Nichts zurückschleudern kann, wie er sie daraus hervorgezogen hat." Es ist wahr, daß die Zufälligkeiten der Welt, der Egoismus, das Böse u. s. w. immer durch die unpersönliche Vernunft vernichtet werden. Aber indem die Substanz der Natur und der Menschheit, wie Sie selbst einräumen, göttlich ist, so hat Gott sie nie in seinem Vermögen, in seinem Verstande bloß gehabt, ohne sie auch zugleich in der Wirklichkeit zu haben. Denn die göttliche Wesenheit in der Wirklichkeit wäre mehr als die göttliche Wesenheit bloß in der Möglichkeit, die letztere also nicht Gott. Er kann mithin nicht seine eigene Wirklichkeit zum Zustande des bloßen Vermögens zurückführen, weil er sich dadurch unvollkommen machen würde. Was also zerbrechlich an der Welt ist, geht unter; aber die wahrhafte Welt, die Natur und die Menschheit in alle dem, was sie Wesenhaftes haben, sind die wahrhaften Darstellungen, die ewigen Offenbarungen der göttlichen Macht, die nur in deren Wirklichkeit göttlich ist. Das Belieben eines Gottes kann sie also nicht eines Tages vernichten, so wenig als er sie nicht schuf; denn er kann sich selbst weder schaffen noch vernichten. Die mit der göttlichen Freiheit innig verknüpfte Nothwendigkeit bildet ein solches Grund-Element der Deutschen Philosophie, daß bei uns nur die eifrigsten Anhänger der Priesterpartei es wagen, der Gottheit Willkür zuzuschreiben.

Auf meinen Vorwurf, daß ein Deismus, der selber eingesteht, das Daseyn Gottes nicht gut erkennen und erklären zu können, seiner Sache nicht sehr gewiß sey, antworten Sie, daß „nicht das Daseyn des unendlichen Wesens unbestimmt für Sie ist, sondern seine Natur und seine Eigenschaften." Indessen wenn „die Worte unendlich und vollkommen Ihnen mehr wären, als bloße Worte," so würden sie Ihnen sehr klar und deutlich die Natur und die Eigenschaften des ersten Princips auseinanderlegen. Weil Sie nichts desto weniger gern Ihre Unwissenheit in dieser Rücksicht bekennen, so hatte ich Recht zu sagen, daß eine solche Lehre sich nur mit Worten abspeist. Wenn Sie in Bezug auf dieses Princip überzeugt sind, daß es erken-

nen und erklären über Ihr System ist, und daß Sie darüber nur „stammeln," weil es „für einen begrenzten Geist unbegreiflich und unaussprechlich" sey, so verzichten Sie auch auf den Plan, mich zu widerlegen, weil Sie dann doch nichts von der Erkenntniß und Auslegung des Gottes verständen, den ich Ihnen ankündige, wie der heilige Paulus es den Athenern that, welche „dem unbekannten Gotte" Altäre errichtet hatten. Und sicherlich vertheidigen Sie schlecht die Ideen des Herrn Cousin, der sich in seinen philosophischen Fragmenten über die absoluten Wahrheiten also ausließ: „Gott ist von allen Menschen gleich gekannt, aber mit mehr oder weniger Klarheit. Die geringere oder größere Klarheit ist der einzige Unterschied, der zwischen den Auffassungsweisen der Menschen statt finden kann."

Sie haben allerdings Recht, mein Herr, „es ist widersprechend, daß das Endliche das Unendliche begreifen könne." Aber nach Allem, was ich bisher gesagt habe, werden Sie nunmehr auch einräumen, daß es der göttliche Funken in uns ist, der sich an dem göttlichen Funken außer uns entzündet, und daß dieß Sich-selber Denken des Gedankens der Gott in uns ist, der den Gott im Weltall erfaßt. Ich sehe hierin, Ihren Ausdrücken zufolge, weder daß wir ihn uns gleich machen, um ihn zu zerstören, noch daß wir uns ihm gleich machen, um Gott zu werden. „Die unvermeidliche Begrenzung des menschlichen Seyns," von der Sie sprechen, wird stets von der unpersönlichen Vernunft in uns zerstört, und kehrt in jedem Individuum wieder, damit Gott durch eine neue Transsubstantiation stets im Menschen wiedergeboren werde. „Wollen wir den Feinden der Philosophie Glauben schenken'" sagt Herr Bouillier, „so ist es eine menschliche Vernunft, die von Individuum zu Individuum wechselt." Um dieß zu widerlegen, führt derselbe Schriftsteller die schönen Worte Malebranche's an: „Man sagt gewöhnlich, daß die Vernunft des Menschen dem Irthum unterworfen ist; aber es ist eine Gottlosigkeit, wenn man sagt, daß die allgemeine Vernunft, durch die allein die Menschen vernünftig sind, dem Irthum unterworfen oder fähig sey, uns zu täuschen." Und Herrn Guizot

erinnere ich mich sehr wohl einmal auf der Rednerbühne haben sagen hören, daß die allgemeine Vernunft sich unfehlbar in dem Gange der menschlichen Angelegenheiten ausdrücke.

Den Glauben von zwanzig Jahrhunderten, daß Gott Mensch geworden, werden Sie mein Herr, nicht durch den Zweifels-Satz verwischen können, daß dieß hieße: „Gott zu den Verhältnissen der Menschheit herabziehen." Ich will die Glaubenslehre nicht umstoßen. Ich will nur den Schleier derselben lüften, um die ganze Tiefe der Vernunft, die in einem solchen kindlichen und so wenig verstandenen Glauben enthalten ist, zu enthüllen und auszulegen. Sollte mir ein solches Unternehmen, „noch obenein die Verachtung Ihrer Bischöfe" — oder der meinigen — „einbringen, ohne mich vor ihrem Zorne zu bewahren", desto schlimmer für sie. Das nenne ich nicht „für heilige Dinge auf Kosten unserer Würde eine heuchlerische Ehrfurcht zur Schau tragen, die Niemanden täuschen würde." Das Volk will eine Religion und hat ein Recht darauf. Aber weder indem Sie es zur Rechtgläubigkeit zurückführen, noch indem Sie ihm das höchste Wesen des Deismus octroyiren, dessen Daseyn Robespierre durch die Stimmen-Mehrheit der Vertreter Frankreichs feststellen ließ, werden Sie diesen rechtmäßigen Durst befriedigen. Nicht durch den Kriticismus der Kantischen Philosophie, der darin besteht, unbestimmt das Daseyn von Etwas anzunehmen, dessen Natur man weder erkennen noch erklären kann, werden Sie die denkenden Geister Ihres Volkes befriedigen. Dieses unbestimmte Bedürfniß nach Religiosität treibt jetzt Frankreich in die ausgetretenen Wege der alten Rechtgläubigkeit. Nur indem Sie das neue Christenthum, die Religion der Menschheit verkünden, werden Sie es befriedigen können.

Ihr System setzt Gott auf die Eine Seite und den Menschen auf die andere. Das heißt den Stand der Sünde und der Erniedrigung, den die Religion eben aufheben will, dauernd machen. Das gemeinsame Ziel der Religion und der Philosophie ist nicht, Gott zu den Verhältnissen der Menschen herabziehen, sondern die Menschheit zu den Verhältnissen Gottes zu erheben.

Gott weiß, ob „der Vorzug, Gott zu erklären," der Deutschen Philosophie so „leicht" gemacht worden, wie Sie es vielleicht meinen. Ich kann Sie versichern, daß sie darein die ganze Ausdauer des germanischen Charakters gelegt hat. Wenn Sie Gott nicht mit aller „der Klarheit einer Lehre" erklären können, deren „Falschheit" zu behaupten Sie durch Ihre Zweifelslehre das Recht verloren haben, so wäre es fast ebenso gut, ganz einfach zum Katholizismus zurückzukehren, in welchem sich die Ueberlieferung der philosophischen Wahrheit, wenn gleich unter dem dichten Mantel der Glaubenslehre verschleiert, findet. Indem wir diese Lehre in einer neuen Bedeutung nehmen, so täuschen wir Niemanden; denn wir sagen offen, daß wir diesen Schleier lüften wollen. Wir halten die Glaubenslehre noch für fähig, als äußerliches Sinnbild für die tiefere Wahrheit zu dienen, die wir lehren. Wir halten die Menschheit für reif, um die reine Wahrheit zu hören. Aber wir sind der Ansicht, daß man die neue Lehre immer an die anknüpfen muß, welche ihr in der Entwickelung der Menschheit vorhergegangen ist. Sie wollen uns in die Verzweifelung der Unerkennbarkeit der göttlichen Wahrheit werfen. Mein System, obgleich es die philosophischen Ueberreste, welche die geoffenbarte Religion aufbewahrt hat, anerkennt, ist dennoch entfernter von ihr, als der deistische Rationalismus. Ihr System, obgleich es durch die Annahme eines außerweltlichen und persönlichen Gottes weniger vorgerückt erscheint, als das meinige, stellt doch weder die Religion noch die Philosophie zufrieden. Es ist weder Fisch noch Fleisch, weder kalt noch warm; und Sie wissen, was die Schrift räth, mit einer solchen richtigen Mitte zu machen. —

Die wenigen Worte, mein Herr, die Sie meiner „geschichtlichen Abschweifung" entgegensetzen, nöthigen mich nur zu einer noch größern Kürze. Ich habe schon zugegeben, daß Leibnitz unschlüssig zwischen den beiden Grundsätzen der Immanenz und der Transscendenz des obersten Princips hin und her schwankt. Und ich habe das unbestrittene Recht, um meine Gedanken zu erläutern, die Stellen Leibnitzens anzuführen, die zu meinen Gun-

sten sprechen. Es versteht sich von selbst, daß ich Ihnen dasselbe Recht einräume. Was nun insbesondere den von mir behaupteten Satz, daß Gott das einzige Thätige im Weltall sey, betrifft, so bin ich noch jetzt der Ansicht, ohne das mir von Ihnen empfohlene Werk Leibnitzens nochmals durchzulesen zu brauchen, daß, diesem Philosophen zufolge, das bewegende Prinzip, welches die Geschöpfe handeln läßt, Gott, und Gott allein ist. Jede Monade entwickelt sich allerdings von selbst durch ein inneres Princip; aber dieses Princip ist wiederum das ganze Weltall, welches dem Vermögen nach in jeder Monade wohnt, während es in der Monade der Monaden der Wirklichkeit nach existirt. Also nur durch das Vermögen des ganzen Weltalls, welches in der Monade wohnt, kann diese handeln. Fügen Sie hierzu den Grundsatz der vorherbestimmten Harmonie, dem zufolge alles so eingerichtet ist, daß die Bestimmtheiten jeder Monade in Uebereinstimmung mit denen aller andern sind, so ist augenscheinlich, daß die Monade der Monaden, einzige Urheberin dieser Harmonie, die eingeborne Kraft ist, welche die Geschöpfe handeln läßt, weil sie deren bestimmtes Wesen bildet. Der Gedanke der Kraft, den Leibnitz, wie sie richtig bemerken, in der Philosophie wieder in Gebrauch gebracht hat, schließt nicht nothwendig „die unabhängige Thätigkeit" des Geschöpfes in sich. Herr Bouillier sagt sehr gut in dieser Rücksicht: „Die wesentlich handelnde, einfache, untheilbare Kraft ist die einzige Wirklichkeit". So hat das individuelle Wesen nur Kraft, insofern es an dieser alleinigen Wirklichkeit der unpersönlichen Vernunft Theil hat. Leibnitz kann gegen Spinoza den Grundsatz der individuellen Freiheit nur schlecht vertheidigen. Denn die Magnet-Nadel, sagt er, wäre frei, wenn sie *wüßte*, daß sie sich immer nach Norden richten muß. Die Freiheit ist also für Leibnitz nur das Wissen um die Sklaverei. Auch haben die scharfsinnigsten Geister von je her Leibnitz des Spinozismus angeklagt, ungeachtet der unbestimmt aufgestellten Persönlichkeit der Monade der Monaden.

Ich schließe meinen Brief, mein Herr, in der Hoffnung, daß die Wünsche, die Sie so edel am Ende des Ihrigen aus-

drücken, in Erfüllung gehen mögen; und daß selbst die Grundsätze, nach denen wir gemeinschaftlich handeln, bald dieselben seyn werden. Ich finde einen vorläufigen Beweis davon in Ihren eigenen Worten. Denn wenn Sie in meiner Lehre den göttlichen Charakter und die göttliche Bestimmung der Menschheit anerkennen, so erkenne ich meine Gedanken in Ihrer Lehre „einer obersten Gerechtigkeit, welche unabhängig von den Launen der Begebenheiten ist", noch wieder. Wodurch wäre diese Unabhängigkeit mit meinem Grundsatz unverträglich.

Der Begriff des Unendlichen und sein Verhältniß zum Theismus und Pantheismus.

Entgegnung auf die vorstehende Abhandlung.

Von H. Ulrici.

Die mannichfaltigen pantheistischen Anschauungen in Religion und Philosophie haben nur ein negatives Kriterium mit einander gemein: es ist die allen gemeinsame entscheidende Grundbestimmung, daß dem göttlichen Wesen kein ursprüngliches selbständiges Fürsichseyn gegenüber der Welt zukomme. Der Pantheismus ist selbst nur die Negation dieses Fürsichseyns. Jedenfalls ist es ein unbegründeter Vorwurf, daß er Gott und Welt für schlechthin identisch erkläre: dieß ist in keiner Religion, in keinem philosophischen Systeme je geschehen. Er behauptet vielmehr stets ein bestimmtes Verhältniß zwischen Gott und Welt, und in der verschiedenen Auffassung dieses Verhältnisses besteht der Unterschied der pantheistischen Systeme. Wie aber auch danach Gott gefaßt werden möge, ob als das unendliche Wesen, dessen Erscheinung die Welt, ob als die Ordnung der Welt oder als emanirender Grund oder Substanz der Welt, ob als das Leben, die Seele, der Geist, die Vernunft der Welt, ist insofern gleichgültig, als diese verschiedenen Auffassungen nur verschiedene Bestimmungsformen sind für jenes allgemeine Verhält-

niß, letzteres selbst aber immer pantheistisch bleibt, sobald das selbstständige Fürsichseyn Gottes geleugnet wird.

Die Behauptung der Einheit (Einigung) von Gott und Welt ist daher an sich noch keineswegs Pantheismus. Auch nach dem Christenthum wird Gott Alles in Allen seyn, auch nach ihm sind wir von Gott, durch Gott, zu Gott (d. i. zur Einigung mit ihm bestimmt) und die „neue Erde", die „neue Welt", wird nicht mehr im Gegensatze zu Gott stehen. Und doch ist das Christenthum weit entfernt, Pantheismus zu seyn. Umgekehrt ist mit der behaupteten Unterschiedenheit Gottes und der Welt der Pantheismus keineswegs ausgeschlossen: auch die Indische Weltanschauung unterscheidet Gott und Welt, und doch ist sie, wie allgemein anerkannt wird, durch und durch pantheistisch. Eben so wenig entscheidet die s.g. Immanenz und Transscendenz über den Begriff des Pantheismus. Denn auch das Christenthum behauptet die Allgegenwart und damit die Immanenz Gottes in der Welt; und umgekehrt ließe sich Gott als transscendent in ähnlicher Weise denken, wie etwa der menschliche Geist über sein leibliches Daseyn, sofern er von letzterem zu abstrahiren, sich über dasselbe zu stellen, ja es sogar selbst zu zerstören vermag; — und doch wäre damit noch keineswegs der Pantheismus beseitigt. Selbst die behauptete Persönlichkeit des göttlichen Wesens ist an sich noch kein Beweis einer vom Pantheismus verschiedenen, theistischen Weltanschauung. Es kommt noch sehr darauf an, wie der Begriff der Persönlichkeit gefaßt wird. Trotz der Fülle ganz invidueller Göttergestalten, welche die Indische, Aegyptische, Babylonische, Griechische, Römische Volksreligion verehrte, war die Weltanschauung dieser Völker durchaus pantheistisch, weil die Persönlichkeit nur die äußere mythologische Form der Anschauung war, das Wesen der Götter dagegen in den apotheosirten allgemeinen Potenzen und Erscheinungen der Natur, vermischt mit den ethischen Eigenschaften des menschlichen Wesens, bestand. —

Also nur dieß, ob im Verhältnisse von Gott und Welt dem göttlichen Wesen ein ursprüngliches, selbständiges Fürsich-

seyn beigemessen wird oder nicht, — nur dieß ist der Fragepunkt, um den es sich handelt. Dieses Fürsichseyn schließt an sich eben so wenig die Einigung Gottes mit der Welt und seine Immanenz in der Welt aus, als es die Trennung beider und eine Transscendenz (Jenseitigkeit) Gottes einschließt, wie ich im Folgenden darzuthun suchen werde. Hier kam es mir zunächst nur darauf an, die Bedeutung festzustellen, die allein dem Ausdruck Pantheismus zukommen kann, wenn der Begriff etwas wirklich Vorhandenes bezeichnen und nicht bloß als selbstgemachter Spielball, den die streitenden Parteien sich hin- und zurückschleudern, in der Luft schweben soll.

Demgemäß wird das Hegelsche System nothwendig für pantheistisch erachtet werden müssen. Denn daß nach Hegel Gott (das Absolute) die s. g. absolute Idee (Vernunft) ist, die nur in und mittelst der Welt sich selbst ewig verwirklicht, also der „absolute Prozeß" oder das innere principielle Agens der Weltentwickelung, das, an und für sich selbst- und bewußtlos, nur mit der Erhebung der Natur zum menschlichen Geiste in letzterem zum Bewußtseyn seiner selbst kommt und somit an der Menschheit „die mit seiner göttlichen Natur zusammenfallende Erscheinung" hat, — das haben wir so eben wieder von einem Vertreter des Hegelschen Systems vernommen. Es ist eine unbestreitbare Thatsache, die sich nicht nur aus zahlreichen einzelnen Stellen der Hegelschen Schriften beweisen läßt, sondern aus dem allgemeinen Geiste und Principe seines Systems mit unabweislicher Consequenz folgt, — wie von den verschiedensten Seiten dargethan worden ist.

Wir sind weit davon entfernt, dem System aus seinem pantheistischen Charakter einen Vorwurf zu machen. Wäre nun einmal der Pantheismus die wissenschaftliche Wahrheit, so müßten wir's eben dulden, so wenig es uns behagen möchte. Es kann sich nur darum handeln, ob er die wissenschaftliche Wahrheit ist. In dieser Beziehung wollen wir nicht geltend machen, daß das absolute Wissen, das Hegel dem menschlichen Geiste vindicirt und das ihm mit dem Wissen des Absoluten zusammen-

fällt, nichts als eine schöne Illusion seyn dürfte, welche, geboren aus der tiefen Sehnsucht des deutschen Geistes nach voller, befriedigender, aus der Quelle schöpfender Erkenntniß, — die im Mittelalter die deutsche Mystik hervorrief, im 16. Jahrhundert ein Motiv der Reformation war, im 17ten einen Leibnitz zur Conception und Ausbildung seiner Monadenlehre anregte, im 18ten den Rationalismus zur Reife brachte, und endlich in Göthe's Faust den verklärenden poetischen Ausdruck fand — trotz dieser edlen Mutter doch den Irrthum, vielleicht den Hochmuth und die Selbstüberhebung zum Vater haben dürfte. Wir wollen nicht einwenden, daß mit dem Zweifel am absoluten Wissen des Menschen das Fundament des Hegelschen Systems wankend und seiner pantheistischen Anschauung die Spitze abgebrochen wird: wir wollen die Grundlagen des Systems nicht von Neuem in Untersuchung ziehen. Wir wollen vielmehr den Standpunkt einnehmen, auf den Michelet mit seinem Gegner sich stellt und von dem aus allein der Kampf, wenn er kein Principienstreit werden soll, geführt werden kann: wir wollen vom Begriffe des Unendlichen ausgehen und dem von unserm Gegner aufgestellten Canon uns unterwerfen, daß keine Auffassung des göttlichen Wesens wahr seyn könne, die den Begriff des Unendlichen verletze oder vernichte.

Bekanntlich ist dieser Begriff von Anfang an die Waffe gewesen, mit der Hegel seinen Pantheismus vertheidigt, seine Gegner angegriffen hat. Das oft und immer wieder, auch von Michelet wiederholte Argument, daß wenn die Welt dem göttlichen Wesen als ein Andres, von ihm Verschiedenes gegenüberstünde, Gott an ihr seine Gränze und Schranke haben würde, also nicht unendlich seyn könne, ist in der That nicht nur höchst plausibel, sondern schlechthin unwiderleglich, sobald man unter dem Begriff des Unendlichen das Unbegränzte, Unbeschränkte, oder was im Grunde dasselbe ist, — die reine, absolute Einheit, die unterschiedslose Identität versteht. Wird das Absolute als eine solche Einheit gefaßt, so ist es das schlechthin Unbestimmte: denn jede Bestimmtheit involvirt den Unterschied; und als das

völlig Unbestimmte ist es das schlechthin Gränzen- und Schrankenlose. Der alte Einwand kehrt mithin wieder, und nimmt zugleich die neue Form an; daß, wenn die Welt dem göttlichen Wesen als ein Andres, von ihm Verschiedenes gegenüberstehe, Gott eben damit von der Welt unterschieden sey, also den Unterschied an sich und Unterschiedenes außer sich habe, also nicht die reine Einheit sey. Daraus folgert der Hegelsche Pantheismus, daß Gott, um wahrhaft Eines und unendlich zu seyn, die zwar alle Unterschiede der Welt als Unterschiede in sich setzende, sie aber zugleich auch aufhebende und dadurch das Endliche mit sich vermittelnde Einheit seyn müsse, also Gott und Welt ursprünglich und an sich Eins, die Welt zum Wesen Gottes gehörig und somit nur der erscheinende Proceß seiner Selbstverwirklichung, Gott nur die in diesem Processe zur Subjectivität und zum Bewußtseyn seiner selbst sich erhebende Substanz der Welt.

Wir bestreiten zunächst diese Folgerung. Es ist sehr wohl denkbar, daß die Welt ursprünglich und wesentlich, substanziell von Gott verschieden seyn, und doch ihre unterschiedene Wesenheit so gesetzt seyn könnte, daß der Unterschied nur ein sich aufhebender wäre und somit die Welt von Anfang an in (werdender, sich verwirklichender) Einigung mit Gott stünde. Damit wäre dasselbe erreicht, was Hegel durch seinen Proceß der Selbstverwirklichung des Absoluten zu gewinnen sucht: die Welt wäre nicht blos von Gott verschieden, sondern eben so ursprünglich auch mit Gott geeinigt. Daß die Substanz ihrem Begriffe nach nur Eine, schlechthin unaufhebbar und unveränderlich seyn müsse, ist ein altes Vorurtheil, gestützt auf die willkührliche Definition Spinozas: per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur, hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat. Es liegt keineswegs im Begriffe der Substanz, daß sie „in sich sey" und somit (wie Spinoza folgert) als causa sui, also als untheilbar Eine gefaßt werden müsse. Außerdem wäre die Substanz als bloßes „Insichseyn" noch keineswegs produktiv, keine Thätigkeit, also auch ohne Causalität; es muß viel-

mehr erst ausdrücklich nachgewiesen werden, daß Seyn und Thätigkeit in Eins zusammenfallen. Die Definition Spinozas beruht mithin offenbar auf einer Verwechselung des Begriffs der Substanz mit dem der absoluten Ursache. Gilt der Satz der Causalität als allgemeines Denkgesetz, so ist es allerdings schlechthin nothwendig, eine erste, unbedingte, absolute Ursache (die nicht wiederum Wirkung ist) anzunehmen, weil es sonst lauter Wirkungen ohne Ursache geben würde. Dem Begriffe der Substanz aber steht ein solches Denkgesetz nicht zur Seite. Im Gegentheil, so gewiß die Wirkungen der absoluten Ursache von ihr selbst verschieden seyn müssen, wenn es überhaupt eine Wirkung geben soll, so gewiß müssen sie auch substanziell von einander wie von der Ursache verschieden seyn: so gewiß es viele, verschiedene Dinge giebt, so gewiß mus es mehrere, unterschiedene Substanzen geben. Denn fiele der Unterschied nur in die Form oder die Erscheinung, so gäbe es Erscheinungen, in denen Nichts erschiene: wäre Alles nur Eine Substanz, so wäre eine Unterschiedenheit der Form schlechthin unmöglich. (Aus Einem und demselben Stoffe, z. B. aus Thon, lassen sich allerdings die verschiedensten Figuren bilden; allein gäbe es nur Thon und wäre Thon die eine und alleinige Substanz, so leuchtet augenblicklich ein, daß er unmöglich in verschiedene Formen gebracht werden könnte, weil es schlechthin nichts gäbe, das die verschiedenen Figuren auseinander hielte, begränzte, schiede). Nimmt man Eine Ursubstanz an, so ist man genöthigt, dieselbe in verschiedene Substanzen sich unterscheiden oder in verschiedene Modificationen eingehen zu lassen. Aber die Substanz, die hier unter dieser, dort unter einer ganz andren Modification erscheint — vorausgesetzt, daß die Modificationen nicht durch Vermittelung andrer Substanzen hervorgerufen sind —, kann unmöglich Eine und dieselbe Substanz seyn: die Modification trifft nothwendig die Substanz selbst, sonst wäre sie wiederum eine Form ohne Inhalt, eine Erscheinung, in der nichts erschiene. Es bleibt also nur übrig, die Eine Substanz sich in verschiedene Substanzen unterscheiden und sondern zu lassen. Dieß aber wider

spricht dem Begriffe der Substanz, zu dem es nothwendig gehört, daß sie die die mannichfaltigen wesentlichen Bestimmtheiten (Momente) und resp. Elemente eines Dinges zur Einheit vermittelnde und in Einheit zusammenhaltende Kraft sey. Wie Eine und dieselbe Substanz sich selbst in substanziell verschiedene Substanzen unterscheiden und sondern könne, ist jedenfalls eben so unbegreiflich als eine Schöpfung aus Nichts, da ja die substanzielle Verschiedenheit der Substanzen aus ihrer Negation (der reinen Einheit), also ebenfalls aus Nichts hervorginge. Läßt man sich einmal den Begriff der causa sui, die Selbstsetzung oder Selbstverwirklichung des Absoluten gefallen, so kann man consequenter Weise auch nichts einwenden gegen eine mit dieser Selbstsetzung unmittelbar gesetzte Mannichfaltigkeit andrer, vom Absoluten verschiedener Substanzen oder Wesen. Es wäre wenigstens erst nachzuweisen, wie es in Beziehung auf unser Verständniß der Sache einen Unterschied machen könne, ob wir annehmen, daß die verschiedenen Substanzen aus der absoluten Einheit Gottes, oder von ihr gesetzt werden. Wäre dieß nicht nachzuweisen, so würde es von anderweitigen Erwägungen abhängen, ob wir diese Setzung als die bloße Folge der Selbstunterscheidung der Einen absoluten Substanz, oder als die schöpferische That der Einen absoluten Ursache zu betrachten hätten.

Doch wir wollten zunächst nur darthun, daß die Einheit und Unveränderlichkeit keineswegs an sich im Begriffe der Substanz liegt, daß also die ursprüngliche, substanzielle Verschiedenheit der Welt von Gott und die gleich ursprüngliche (in der Zeit, stufenweis sich vollziehende) Aufhebung ihres Unterschieds eben sowohl denkbar ist als ihre ursprüngliche Identität, — wobei wir es dahin gestellt lassen können, ob diese ursprüngliche Verschiedenheit nur durch eine bloß substanzielle Selbstunterscheidung oder durch eine causale (schöpferische) Thätigkeit des Absoluten gesetzt sey. Auch macht es keinen Unterschied, ob das Absolute als die ursprünglich Eine Substanz oder als die Eine immanente Ursache der Welt gefaßt werde: denn die immanente Ursächlichkeit der verschiedenen Wesen der Welt setzt jene

substanzielle Selbstunterscheidung des Absoluten voraus. Muß zugegeben werden, — und darauf müssen wir allerdings bestehen, — daß die mannichfaltigen Wesen der Welt keine bloßen, die Substanz gar nicht berührenden Modificationen des Absoluten seyn können, weil sie sonst Formen ohne Inhalt, Erscheinungen ohne ein Erscheinendes seyn würden, so muß auch zugegeben werden, daß die Eine absolute Substanz, indem sie sich in die verschiedenen (endlichen, weltlichen) Substanzen unterscheidet, nothwendig zugleich sich selbst auch von diesen verschiedenen Substanzen unterscheidet dadurch, daß sie sich selbst zugleich als die sie zusammenhaltende und zu Einem Ganzen vermittelnde Einheit setzt. Geschähe dieß nicht, so würden die verschiedenen Substanzen nothwendig in eine zusammenhangslose Vielheit auseinanderfallen, und das Absolute wäre in diese Vielheit nicht bloß aufgehoben, sondern schlechthin aufgelöst. Möge man immerhin annehmen, daß es als diese zusammenhaltende (vermittelnde) Einheit nur immanent wirksam in den verschiedenen Substanzen sey; — ob immanent oder transscendent, ist zunächst gleichgütig: man muß trotz der behaupteten Immanenz zugestehen, daß das Absolute nothwendig zugleich sich selbst als jene Einheit setzt und bestimmt, und somit zugleich sich selbst von der Verschiedenheit der Substanzen unterscheidet. Eben damit aber, mit und in dieser Selbstsetzung und Selbstunterscheidung, ist es zugleich von und durch sich selbst als Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn gesetzt, — also ursprünglich und von Anfang an geistiger Natur. Denn jede Selbstbestimmung, jedes Sich-selbst-unterscheiden involvirt nothwendig das Selbstbewußtseyn, weil damit nothwendig das Unterschiedene dem unterscheidenden Selbst immanent gegenständlich wird. Wir haben keinen andern Begriff vom Geiste und seiner Thätigkeit, als daß zunächst alles Empfinden bestimmter Affektionen des Leibes oder der Seele, und weiter alles Wahrnehmen (Percipiren), Anschauen, Vorstellen rc. auf einem fortschreitenden, durchaus selbstthätigen Sich-in-sich-unterscheiden beruht, in welchem das unterscheidende Selbst nicht nur seine

Empfindungen, Wahrnehmungen rc. von einander, sondern auch sich selbst von ihnen und dem in ihnen Wahrgenommenen (Objectiven, Reellen) unterscheidet. Nur dadurch erhält jede Empfindung ihre Bestimmtheit für das Bewußtseyn und kommt zum Bewußtseyn. Wir sind also genöthigt, überall wo uns ein solches Sich-selbst-unterscheiden als ursprüngliche, durch nichts Andres verursachte Selbstthätigkeit begegnet, geistige Thätigkeit, Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn anzunehmen*). — Möge man also immerhin das Absolute in die verschiedenen Substanzen, in die es sich unterscheidet, völlig aufgehen lassen, dennoch tritt es, indem es sich als immanente Einheit derselben zugleich von ihnen unterscheidet, in selbstständigem Fürsichseyn ihnen gegegenüber. Denn indem es sich als diese Einheit selbst setzt, bestimmt und weiß, setzt und weiß es sich nicht nur als verschieden von der Mannichfaltigkeit der einzelnen von ihm gesetzten Substanzen (Wesen), sondern es weiß sich auch als den Grund ihres Daseyns. Dieses Selbstbewußtseyn involvirt mithin nicht nur, wie jedes Selbstbewußtseyn, das Fürsichseyn des Absoluten gegenüber der Welt, sondern auch seine absolute Selbständigkeit (Unbedingtheit). Die Welt ist demnach zwar die Leiblichkeit Gottes, aber Gott nicht bloß die von dieser Leiblichkeit bedingte

*) Man könnte einwenden: auch der thierische Organismus, ja schon die Pflanze, indem sie ihre mannichfaltigen Zellen bilde, zusammenfüge, verändre rc., unterscheide sich in sich und von Andrem. Allein die Entstehung und Fortbildung des thierischen wie vegetabilischen Organismus besteht keineswegs darin, daß eine ursprüngliche Substanz durch eigne Selbstthätigkeit sich in sich und von Andrem unterscheidet und die Unterschiede als ihre Momente (Bestimmtheiten) und damit sich selbst als in sich unterschiedene und sich von ihren Bestimmtheiten unterscheidende Einheit setzt, sondern bekanntlich darin, daß das Samenkorn, das befruchtete Ei, mannichfaltige Stoffe aus dem Mutterleibe oder aus der Erde, dem Wasser, der Luft zugeführt erhält, diese auf chemischem und mechanischem Wege mit sich verbindet (assimilirt), ihnen eine bestimmte Form und Bildung giebt, u. s. w. Diese Thätigkeit ist mithin kein Sich-in sich-unterscheiden, sondern ein Sich-mit Anderm-Vermitteln, und eben so wenig ist sie ursprüngliche eigene Selbstthätigkeit, sondern durch äußere Einwirkung fremder Kräfte hervorgerufen.

oder gar erst aus ihr resultirende Seele, sondern der sie setzende und zugleich von ihr sich unterscheidende, seines selbständigen Fürsichseyns sich bewußte Geist, — das Selbstbewußtseyn Gottes mithin kein Resultat des Entwickelungsprocesses der Welt und Menschheit, sondern das ursprüngliche absolute Prius dieses Processes.

Diese von dem Substanzbegriff ausgehende, die bloß substanzielle Selbstunterscheidung des Absoluten voraussetzende und somit seine bloße Immanenz behauptende Weltanschauung, welche aber gemäß den obigen Erörterungen doch zugleich dem Absoluten als ursprünglich selbstbewußtem Geiste ein selbständiges Fürsichseyn vindicirt, ist die eine Form des Theismus, die in verschiedenen Systemen der neuern Zeit (auch von Hegelianern) dem Hegelschen Pantheismus sich entgegenstellt und zum Theil von seinen eignen Prämissen aus sich entwickelt hat.

Daß gegen diese Form des Theismus der obige auf den Begriff des Unendlichen gestützte Einwand Hegel's nicht erhoben werden kann, wird Niemand bestreiten. Denn hier steht Gott dem Universum der Welt nicht äusserlich gegenüber, so wenig als der menschliche Geist seinem leiblichen Organismus. Das Verhältniß von Gott und Welt ist vielmehr ganz analog dem Verhältnisse des menschlichen Geistes zu seiner Leiblichkeit, nur mit dem Unterschiede, daß der absolute Geist als das dem Gedanken nach Erste, als das ideelle Prius seiner Leiblichkeit, als die begriffliche Voraussetzung des Organismus der Welt gefaßt wird, während der menschliche Geist nur durch Vermittelung seiner Leiblichkeit zum Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn kommt, nur werdender, relativer Geist ist. Das selbständige Fürsichseyn, das dem Absoluten der Welt gegenüber beigelegt wird, ist daher nur ein inneres, geistiges, ideelles, kein äußerliches, materielles Gegenüber, keine räumliche Geschiedenheit von der Welt.

Es fragt sich demgemäß weiter, ob gegen die zweite Gestalt des Theismus, die ebenfalls in mehreren Systemen von verschiedenen Gesichtspunkten aus entworfen worden, jener Einwand Platz greift. Die Vertreter derselben gehen theils von den gegebenen Begriffen überhaupt, theils insbesondere vom Begriffe

der Welt, wie er erfahrungsmäßig gegeben, von den Naturwissenschaften in fortschreitender Entwickelung festgestellt wird, theils von der Natur des Geistes (des Denkens, des Selbstbewußtseyns), theils von ethischen und erkenntniß-theoretischen Erwägungen aus. Es ist hier nicht der Ort, diese verschiedenen Principien in ihrer systematischen Entwickelung darzulegen. Sie kommen darin überein, daß sowohl der gegebene Begriff der Welt (namentlich die in ihr waltende Zweckmäßigkeit) wie die Natur unsres Geistes (die Denknothwendigkeit) wie die Principien der Moral gleichmäßig das Daseyn eines absoluten, ursprünglich für sich seyenden, an sich selbstbewußten und somit persönlichen Geistes fordern, der nicht durch bloße substantielle Selbstunterscheidung, sondern in absoluter, transscendenter Causalität, frei und selbstbewußt die Welt geschaffen. Die große unverkennbare Schwierigkeit, die diesem Gottesbegriffe entgegensteht, ist der Begriff der Schöpfung, der unweigerlich fordert, daß das Geschaffene nicht aus dem Schöpfer, sondern durch den Schöpfer als ein an sich (wesentlich, substanziell) von ihm Verschiedenes gesetzt werde. Es ist hier wiederum nicht der Ort, die verschiedenen Versuche zur Lösung dieser Schwierigkeit des Näheren durchzugehen. Wir wollen vielmehr offen eingestehen, daß uns das Problem noch nicht genügend gelöst erscheint, ja daß wir es für unlösbar halten, weil es eine Erklärung des Wie der Weltentstehung involvirt. Das durchaus innerliche Wie alles Entstehens, Werdens, Geschehens vermögen wir aber nie und in keinem Falle (auch bei dem alltäglichsten Vorgange, auch bei unsern eignen Gedanken und Thaten nicht) zu erkennen, weil Alles und Jedes bereits dasėyn, geworden und geschehen seyn muß, ehe es sich in seiner Realität uns kundgeben, ehe es uns zum Bewußtseyn kommen kann. Aber auch nur aus diesem Grunde halten wir das Problem für unlösbar. Wir bestreiten dagegen nachdrücklich, daß schon durch den alten abgedroschenen Satz: Aus nichts wird nichts, der Schöpfungsbegriff von vorn herein beseitigt sey. Denn es handelt sich hier gar nicht um ein Werden, sondern um ein causales (schöpferisches) Thun; und so gewiß es ist, daß wenn

Etwas aus einem andern werden soll, dieß andre vorhanden seyn muß, — und nur das ist, positiv ausgedrückt, der Sinn jenes Satzes, — so folgt doch daraus keineswegs, daß nicht durch ein vorhandenes Etwas ein andres, von ihm verschiedenes gesetzt werden könnte; es folgt vielmehr nur, daß auch bei der ursächlichen Setzung das wirkende Agens vorhanden seyn muß, wenn etwas Andres von ihm gesetzt werden soll, weil allerdings von Nichts auch nichts geschaffen werden kann. Auch müssen wir wiederholt behaupten, daß jene substanzielle Selbstunterscheidung des Absoluten in eine Mehrheit substanziell verschiedener Wesen gerade ebenso unbegreiflich ist als die Schöpfung solcher Wesen durch die absolute Causalität, daß also in dieser Beziehung weder der Pantheismus Hegel's noch jene erste Form des Theismus vor der zweiten etwas voraus hat.

Es handelt sich mithin nur darum, ob und welche Gründe für die eine und resp. wider die andre dieser beiden Auffassungen angeführt werden können. Bei Wägung dieser Gründe ergiebt sich nun aber, daß der Begriff des absoluten Geistes, zu dem, wie gezeigt, auch die Hegel'sche Basis des bloßen Substanzialitätsverhältnisses mit Nothwendigkeit hinführt, eben dieses Verhältniß unaufhaltsam durchbricht und vielmehr das Causalitätsverhältniß, den Schöpfungsbegriff, nothwendig fordert. Denn von Geist kann nur die Rede seyn, wo Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn ist. Wir aber vermögen uns schlechthin keinen Begriff, keine Vorstellung von einem Selbstbewußtseyn zu machen, das nicht auf der Unterscheidung des Selbst von einem Andern, welches nicht es selbst ist, nicht zu seinem Wesen gehört, beruhte. Das Selbstbewußtseyn, wie Michelet ganz richtig bemerkt, fordert schlechterdings die Unterscheidung des Subjekts von einem Objekt, und zwar von einem Objekt, das nicht Eins mit ihm (dem Subjekt) ist. Aber diese Bemerkung kehrt sich gegen ihn selbst. Denn danach kann das Absolute auch im Geiste der Menschheit nicht zum Bewußtseyn seiner selbst kommen, wenn nicht der menschliche Geist sich als das (erscheinende) Absolute von einem Andern, das an sich nicht absolut ist und nicht zum Absolu-

lichen im Sinne von Endlos oder Gränzenlos gesetzt. Dem Begriffe entspricht keine Realität: es ist nicht nur uns unmöglich, die Vermehrung oder Verminderung in's Unendliche auszuführen, sondern eben weil jede Größe in's Unendliche vermehrt oder vermindert werden kann, giebt es schlechthin keine wirklich unendliche Größe und kann keine geben. Der mathematische Begriff deutet nur die Natur des Quantitativen an, nach welcher es gegen die Qualität relativ gleichgültig ist, also von der Qualität abstrahirt werden und in dieser Abstraktion beliebig bestimmt, d. h. jede Bestimmtheit wieder aufgehoben und anders (größer oder kleiner) gesetzt werden kann. Die Mathematik gewährt mithin dem Begriffe in seiner ersten Gestalt keine Stätte. Wir werden daher weiter an die Metaphysik (Ontologie) verwiesen. Das Universum des Seyenden, meint man, muß nothwendig als unbegränzt und unbeschränkt gedacht werden, weil Alles und Jedes, an dem es seine Gränze haben könnte, nothwendig selbst zum Universum gehören müßte. Allein faßen wir das Universum, wie es uns realiter sich darbietet, als das Weltall oder die Totalität der Weltkörper, so leuchtet ein, daß, so gewiß jeder einzelne Weltkörper begränzt und beschränkt ist, so gewiß auch die Totalität derselben, so unermeßlich sie seyn mag, begränzt seyn muß: denn was aus begränzten Theilen besteht, kann als Ganzes nicht unbegränzt seyn. Wie also auch immer seine Begränzung beschaffen seyn möge, ob (als Gränze im engern Sinne) an einem Andern, oder (als Schranke) an ihm selbst gesetzt, — immer kann es schlechterdings nicht als Gränzen- oder Schrankenlos gedacht werden. Aber gesetzt auch, wir faßten das Universum ganz abstrakt als das (Hegel'sche) reine Seyn, oder wir rechneten zum Universum jenen mit dem reinen Seyn nahe verwandten s. g. Aether, den die neueren Physiker (für die Theorie des Lichts und des Sehens) hypothetisch eingeführt haben und aus dem einige Philosophen und Naturforscher die ganze wahrnehmbare Körperlichkeit sich gleichsam niederschlagen lassen, — die Sache bleibt dieselbe. Denn wenn wir auch das Seyn als das Eine unterschiedslose, unbestimmte Unmittelbare, wenn wir

auch den Aether als Alles umschließend und durchdringend, Alles aus sich setzend rc. zu denken vermöchten (was sehr fraglich ist), — wir vermögen doch weder das Eine noch das Andere als schlechthin Gränzen- und Schrankenlos zu fassen, aus dem einfachen Grunde, weil das Gränzen- und Schrankenlose überhaupt undenkbar ist. Das Denken ist schlechthin unmöglich ohne ein denkendes Subjekt und ein gedachtes Objekt, oder was dasselbe ist, es liegt in der unaufhebbaren Natur des Denkens, daß es sich nur vollziehen kann, indem es den Gedanken und resp. das in ihm Gedachte von sich (dem Denken) unterscheidet. Wie sehr auch das Denken sich bemühen möge, sich als inbegriffen im Seyn oder als identisch mit dem Seyn (Aether) zu fassen, es vermag doch den Unterschied nicht zu tilgen: es muß doch immer sich als Moment des Seyns, als identisch mit ihm, zugleich vom Seyn unterscheiden. Selbst wenn es rein sich selbst nur als Denken denkt, muß es doch sich von sich selbst unterscheiden. Der Unterschied aber involvirt die (relative) Negation und die Negation ist eine (wenn auch zunächst nicht quantitative, äußerliche, sondern innere, qualitative) Schranke. Eben so ist jede Bestimmtheit, eben weil sie nur ein gesetzter Unterschied ist und also die Negation involvirt, eine Beschränktheit. Das schlechthin Unbestimmte ist aber eben so undenkbar als das schlechthin Ununterschiedene oder Unterschiedslose. — Was wir im Gedanken des bloß negativ Unendlichen wirklich denken, ist das Positive einer beliebig bestimmten Begränzung oder Beschränkung, aber mit dem Prädikat des Aufgehobenseyns, also das Positive einer beliebigen Größe, aber mit dem Minuszeichen davor. Oder was dasselbe ist: indem wir den Gedanken des negativ Unendlichen denken, abstrahiren wir von aller und jeder bestimmten Gränze oder Schranke; aber alles Abstrahiren hat selbst seine Gränze, eben an der unaufhebbaren, für unser Wollen und Streben unveränderbaren Natur unsers Denkens: es endet nothwendig da, wo das Denken selbst enden würde, d. h. wo ihm jeder Inhalt entzogen wäre. Das ist aber der Fall, wo alle Gränze und Schranke, und damit alle Bestimmtheit, aller Unterschied ge-

tilgt wäre. Wir bilden uns daher nur ein, das schlechthin Schranken- und Gränzenlose zu denken: in Wahrheit vermögen wir das, wovon wir abstrahiren, nicht aus unserm Denken loszuwerden; wir müssen entweder es selbst festhalten, indem wir nur das Prädikat des Aufgehobenseyns hinzudenken, oder wir müssen an seine Stelle irgend eine andre beliebige Begränzung setzen. Thun wir das letztere, so ist das Denken des angeblich Unendlichen nur ein beständiges Aufheben der einen und Setzen einer andern Schranke, also nur ein beständiges Hinausschieben (Erweitern) oder Zusammenziehen (Verengern) der Begränzung, d. h. das mathematisch Unendliche ist gegeben. Kurz so gewiß das Denken unmöglich ist, sobald es schlechthin keinen Inhalt hat, so gewiß also Nichts denken kein Denken ist, so gewiß ist das schlechthin Gränzen- und Schrankenlose undenkbar, weil es das schlechthin Unterschiedslose und also nur denkbar wäre, wenn der Unterschied des Denkens vom Gedanken wegfiele, — womit aber aller Inhalt des Denkens wegfiele.

Damit ergiebt sich zugleich, daß auch die reine Einheit gleichermaßen undenkbar ist. Auch dieser s. g. reine Begriff beruht auf der Illusion, daß wir, indem wir von aller Bestimmtheit und Unterschiedenheit abstrahiren, das Abstractum des schlechthin Einen oder des bloßen reinen Seyns übrig zu behalten vermeinen, während unser Denken doch den Gedanken dieses Einen, eben indem es ihn denkt, von sich unterscheidet, und somit nicht das schlechthin Eine, Unterschiedslose, sondern in Wahrheit ein Unterschiedenes denkt. Die absolute Identität, die schlechthin alle Unterschiedenheit ausschließt, wäre dasselbe, was das reine, undenkbare Nichts, die absolute Inhaltlosigkeit des Denkens. Auch hier werden wir Das, wovon wir abstrahiren, den Unterschied, die Bestimmtheit, nicht los: auch hier halten wir entweder die Bestimmtheit als solche, nur mit dem Prädikat des Aufgehobenseyns, fest, oder wir heben alle Bestimmtheiten, indem wir sie setzen, immer wieder auf, d. h. wir thun dasselbe, was das Hegelsche Absolute, das als die absolute Einheit auch nur im beständigen, an sich ziel- und endlosen Setzen und Wiederaufheben

(Vermitteln) der Unterschiede besteht. Selbst die vollendete, alle Unterschiede aufgehoben habende und als Momente in sich tragende Einheit ist nur denkbar, wenn wir, indem wir uns selbst als Momente derselben fassen, zugleich von ihr uns unterscheiden. Denn so sehr wir auch von allen übrigen Bestimmtheiten, von jedem sonstigen Unterschiede abstrahiren mögen, den Unterschied des Denkens vom Gedanken (Gedachten) und damit unsers Selbst von andrem (ideell- oder reell-) Seyenden müssen wir schlechterdings stehen lassen, eben damit aber eine sehr weit greifende Bestimmtheit, die eine Fülle von Momenten unter sich begreift.

Hegel erkannte sehr wohl, daß der bloß negative Begriff des Unendlichen als des Schrankenlosen, Ununterschiedenen, Einen, in Wahrheit ein unhaltbarer Gedanke sey. Denn seine Dialektik, durch die er das reine Seyn in das Nichts umschlagen läßt, hat nur den Sinn, daß die reine (abstrakte) Einheit und Unendlichkeit an sich selbst die Negation und damit die Schranke, den Unterschied (die Bestimmtheit) fordere oder vielmehr an ihr selbst schon habe, d. h. daß der Gedanke des schlechthin Einen, für sich allein unhaltbar (unfixirbar), vielmehr das Denken forttreibe zum Setzen der Negation und damit der Schranke, des Unterschieds, — daß also das schlechthin Eine, Unbestimmte, Unbeschränkte für sich allein undenkbar sey. Er schlägt zu diesem Ziele nur den sonderbaren Weg ein, daß er erst den s. g. reinen Gedanken des reinen Seyns aufstellt, um hinterdrein zu zeigen, daß dieser Gedanke eigentlich undenkbar sey, indem er unmittelbar sich selbst aufhebe. Dieß widersinnige Verfahren ist indeß nur eine Folge seiner falschen Auffassung vom Wesen der s. g. dialektischen Methode, die er, anstatt auf den Begriff des Unterschieds, vielmehr auf den Begriff des Widerspruchs basirt: darum hindert ihn denn freilich auch nicht der Widerspruch eines undenkbaren Gedankens.

Eben so wenig verkennt Hegel, daß der Begriff des mathematischen Unendlichen gleich unhaltbar und unausführbar ist wie jeder progressus und regressus in infinitum. Er weiß

vielmehr sehr wohl, daß diese Unendlichkeit in Wahrheit keine ist, weil der Fortgang in's Unendliche das Unendliche ja nie erreicht und vom Endlichen nie loskommt: er bemerkt selbst ausdrücklich, daß diese Unendlichkeit „nichts sey als die Negation des Endlichen, welches aber eben so immer wieder entstehe, somit eben so sehr nicht aufgehoben sey, daß also diese Unendlichkeit nur das Sollen des Aufhebens des Endlichen ausdrücke." Er bezeichnet sie deshalb als die „schlechte" Unendlichkeit, und stellt ihr die „wahre" gegenüber. Auch hier freilich finden wir den seltsamen Widerspruch, daß von einer Unendlichkeit die Rede ist, die, da sie nicht die wahre und also in Wahrheit keine ist, auch gar nicht Unendlichkeit genannt werden kann. Indeß erklärt sich dieser Widerspruch wiederum daraus, daß Hegel, festgebannt in seine dialektische Methode, jener schlechten Unendlichkeit bedarf, um zu seiner wahren zu gelangen.

Ist nun aber sonach das reine Seyn, das man als das schlechthin Eine, Unterschiedslose, Unbestimmte, das qualitativ Unendliche (Schrankenlose) nennen kann, nach Hegel selbst undenkbar; ist ebenso die mathematische Unendlichkeit, die man als die quantitative (als Gränzenlosigkeit) bezeichnen kann, nach Hegel selbst ein unvollziehbarer Gedanke und in Wahrheit keine Unendlichkeit, so ist es offenbar ein bloßer Fechterstreich, wenn Hegel von solchen Begriffsbestimmungen aus den Theismus bekämpft. Ist das Unendliche in jener doppelten Gestalt überhaupt undenkbar, so kann es offenbar auch dem Absoluten nicht als Prädicat beigelegt werden. Dann aber kann auch von diesem Prädicat kein Einwand hergenommen werden gegen eine Auffassung des Absoluten, in welcher es eben als nicht schranken- und gränzenlos erscheint, — d. h. jener Einwand, daß das Absolute aufhören würde, unendlich und damit absolut zu seyn, wenn es irgend eine Schranke oder Gränze hätte, fällt schlechthin weg, weil es eben nicht zum Begriffe des Absoluten gehört, unendlich in jenem Sinne zu seyn. In einem ehrlichen philosophischen Kampfe kann es sich demnach nur darum handeln, ob der wahre Begriff des Unendlichen mit der theistischen Weltanschauung in Widerspruch stehe.

Was ist denn nun nach Hegel diese „wahre Unendlichkeit"? Nachdem er im ersten Theile der Logik den Begriff der schlechten Unendlichkeit durch die Bemerkung: „Etwas wird ein Andres, aber das Andre ist selbst ein Etwas, also wird es gleichfalls ein Andres, und so fort in's Unendliche", eingeführt und seine Schlechtigkeit dargelegt hat, fährt er (in der kürzern Fassung der Encyclopädie) fort: „Was in der That vorhanden ist, ist, daß Etwas zu Andrem und das Andre überhaupt zu Andrem wird. Etwas ist im Verhältniß zu einem Andern selbst schon ein Andres gegen dasselbe, somit da das, in welches es übergeht, ganz dasselbe ist, was das, welches übergeht, — beide haben keine weitere als eine und dieselbe Bestimmung, ein Andres zu seyn, — so geht hiermit Etwas in seinem Uebergehn in Andres nur mit sich selbst zusammen, und diese Beziehung im Uebergehen und im Andern auf sich selbst ist die wahrhafte Unendlichkeit, — das Fürsichseyn." Gegen diese sonderbare Deduction hat bereits K. P. Fischer, der zuerst die Unhaltbarkeit der Hegelschen Dialektik gründlich aufgedeckt hat, mit Recht eingewendet: „Etwas soll im Verhältniß zu einem Andern seyn; da aber das, in welches es übergeht, ganz dasselbe ist, was das, welches übergeht, so geht hiermit Etwas nicht in Andres über und im Uebergehen mit sich selbst zusammen, sondern es geht nicht über. Erst wenn die Entgegensetzung eine reelle ist, ist Eins in's Andre überzugehen fähig, sagt Hegel selbst in den philosophischen Abhandlungen S. 257." In der That haben wir hier eines jener völlig willkührlichen und unhaltbaren Spiele der Reflexion, auf denen im Grunde die ganze Hegelsche Dialektik beruht. Ist Etwas „ganz dasselbe," was das Andre, so leuchtet zur Evidenz ein, daß von zweien gar nicht die Rede seyn kann: beide sind vielmehr in Wahrheit nur Eines und können mithin nicht in einander über- oder mit einander zusammengehen, weil eine Mehrheit nur möglich (denkbar) ist, wo die Mehreren von einander verschieden sind. Sollen sie aber verschieden seyn, so ist das Uebergehen des Etwas in Andres auf keine Weise Zusammengehen desselben mit sich selbst. Etwas, das in ein

Andres übergeht, bleibt damit nicht dasselbe, sondern wird nothwendig ein andres Etwas, als es vorher war; und ist das Andre, in das es übergeht, von ihm verschieden, so schließt es sich im Uebergehen nicht mit sich selbst, sondern eben mit einem Andern zusammen. Findet aber kein Zusammenschließen mit sich selbst statt, so ist das übergegangene Etwas wiederum nur ein (jetzt anders bestimmtes) Etwas, d. h. ein Endliches. Entweder also findet das Uebergehen überhaupt nicht statt, oder es bleibt bei der schlechten Unendlichkeit. — Aber gesetzt auch, daß Etwas im Uebergehen in Andres nur mit sich selbst zusammenginge, mit welchem Rechte wird dieses Zusammengegangene das „wahrhaft Unendliche“ genannt? Zunächst leuchtet ein, daß damit die s. g. schlechte Unendlichkeit, der „Proceß in's Unendliche“, gänzlich wegfiele: sogleich das erste Etwas oder Endliche, das in ein zweites Andres überginge und darin mit sich selbst sich zusammenschlösse, wäre das wahrhaft Unendliche, und von einer in's Unendliche gehenden Vielheit des Endlichen könnte gar nicht die Rede seyn. Dann aber tritt der Begriff des Unendlichen überhaupt erst hier, in und mit diesem Zusammengehen, auf. Das Zusammengegangene aber soll das wahrhaft Unendliche seyn, weil in dem Zusammengehen das Endliche sich aufhebe, also die Negation negirt und somit zur Affirmation werde, oder wie Hegel selbst sagt, weil „was verändert werde, das Andre sey und also (im Veränderwerden) das Andre des Andern werde, womit das Seyn, aber als Negation der Negation wiederhergestellt sey.“ Hier kehrt das Spiel der Reflexion eine andre Seite hervor. Zuerst sollte Etwas in Andres über- und darin mit sich selbst zusammengehen, weil es ganz dasselbe mit dem Andern sey. Jetzt soll das Uebergehende vielmehr das Andre seyn, weil Etwas einem Andern gegenüber selbst ein Andres sey; und indem so Andres in Andres übergeht (verändert wird), soll es damit das Andre des Andern werden, sein Andersseyn (sein Unterschied vom Etwas) soll aufgehoben und somit das Seyn (des Etwas), aber als Negation der Negation wiederhergestellt werden. Mit andern Worten:

das Endliche, das in andres Endliches übergeht, soll darin, weil es selbst zugleich ein andres Endliches ist, nicht nur mit sich selbst zusammengehen, sondern zugleich ein Andres des Andern, d. h. ein Andres des Endlichen werden, als solches aber nicht bloß unterschieden vom Endlichen, sondern das Negative des Endlichen, und somit Negation der Negation, d. h. ein Affirmatives seyn, das die aufgehobene Negation und damit das Endliche selbst als aufgehobenes Moment in sich trage. Es ist klar, daß hier eine doppelte Willkühr der Reflexion zu Grunde liegt: zunächst wird das Andre als solches ohne Weiteres mit einem andern Endlichen identificirt; sodann wird das andre Endliche, das in andres Endliches übergeht, zu einem Andern des Andern und dieses zur Negation des Endlichen = überhaupt gemacht. Streift man dieser Schein = Dialektik den blendenden Schein ab, so ist klar, daß Endliches, wenn es auch im Uebergehen in andres Endliches sich nur mit sich selbst zusammenschlösse, doch damit nimmermehr aufhörte, Endliches zu seyn. Das Zusammengehen des Negativen mit Negativem ist ja keineswegs eine Aufhebung des Negativen, keineswegs eine Negation der Negation; vielmehr so wenig — a, wenn es mit — a als mit sich selbst zusammengeht, + a wird, so wenig kann Endliches, das mit Endlichem als mit sich selbst zusammengegangen ist, Unendliches werden. Mit der Aufhebung des Unterschieds des einen Endlichen vom andern Endlichen, wird ja keineswegs die Endlichkeit selber aufgehoben. Dazu müßte erst nachgewiesen werden, daß Etwas als solches und Endliches als solches schlechthin einerlei seyen, d. h. daß das einzelne von andrem unterschiedene Endliche mit dem Endlichen = überhaupt (dem Begriffe des Endlichen) schlechthin in Eins zusammenfalle, — was eine contradictio in adjecto wäre und zugleich bewirken würde, daß nicht Eines und ein Andres, nicht mehrere Endliche (Etwas), sondern nur Eines vorhanden wäre, also von jenem Ueber = und Zusammengehen gar nicht die Rede seyn könnte.

Dennoch enthält das Resultat dieser gänzlich verfehlten De-

duction etwas Wahres. Jenes dialektische Spiel soll überhaupt nur logisch, im Gebiete des reinen Gedankens, vorbereiten, was nachher in der Naturphilosophie, in der Sphäre des reellen Seyns ausgeführt wird: es ist gleichsam nur das logische Vorspiel zu dem dialektischen Nachweise, durch welchen Hegel die Mannichfaltigkeit der endlichen, erscheinenden, äußerlichen (für Andres und außer Andrem seyenden) Dinge der Natur sich in die Einheit und das Fürsichseyn des Geistes aufheben läßt. Darum erklärt dann Hegel auch weiterhin die Freiheit, das Beisichseyn des Geistes im Andern, für die wahre Unendlichkeit. In der That ist allein der Geist das wahrhaft Fürsichseyende und in seinem Fürsichseyn, in seiner Freiheit und Selbstbestimmung das wahrhaft Unendliche. Aber sein Fürsichseyn ist nicht die bloße „Beziehung im Uebergehen und im Andern auf sich selbst," das Fürsichseyn des Geistes geht vielmehr nicht in Andres über, weil es nur beruht auf der unterscheidenden Thätigkeit, in welcher der Geist sich in sich und von Andrem unterscheidet, und weil es demgemäß, selbst wenn der Geist sich an Andres hingiebt und mit Andrem zur Einheit sich zusammenschließt, innerhalb dieser Einheit doch bestehen bleibt. Denn der Geist kann nur mit Andrem Eins werden, indem er sich selbst als Moment der Einheit bestimmt und faßt, eben damit aber zugleich sich von der Einheit unterscheidet. Nur sofern es auf dieser Selbstunterscheidung beruht, involvirt zugleich das Fürsichseyn die wahre, positive Unendlichkeit. Denn indem der Geist sich in sich und von Andrem unterscheidet, bestimmt er zugleich sich selbst als Das, was er an und für sich im Unterschiede von Andrem ist: die Selbstunterscheidung ist zugleich freie Selbstbestimmung aus und durch sich selbst, weil jede Bestimmtheit nur ein gesetzter Unterschied ist. Ist diese Selbstunterscheidung völlig freie, ursprüngliche, durch nichts Andres vermittelte oder bedingte Selbstthätigkeit, so involvirt die Selbstbestimmung des Geistes zugleich die Bestimmung des Andern, von dem er sich unterscheidet, d. h. der unbedingt sich selbst bestimmende Geist ist zugleich die bestimmende Macht des Andern, von dem er sich unterscheidet und

das er in und mit dieser Unterscheidung setzt. Jede Bestimmtheit involvirt zwar eine Negation und damit eine Schranke und resp. Gränze. Allein ist die Bestimmtheit nur das Resultat freier, unbedingter Selbstbestimmung, so ist der so sich selbst und damit das Andre bestimmende Geist an keine Bestimmtheit gebunden, möge sie ihn selbst oder das von ihm gesetzte Andere betreffen. Vielmehr indem er das alle Bestimmtheit, alle Schranke und Gränze und damit alle Größe selbst Setzende und Bestimmende ist, ist er an sich selbst das über alle Bestimmtheit, über alle Schranke und Gränze, über alle Größe und alles Maaß schlechthin Erhabene, das absolut Große, das nur an sich selbst das Maaß seiner selbst hat. Diese Freiheit und Erhabenheit, die keineswegs alle Schranke und Gränze in abstrakte, undenkbare Schranken- und Gränzenlosigkeit auflöst, sondern an sich selbst beschränkt und resp. begränzt ist, aber zugleich alle Schranke und Gränze unter sich hat, ist die wahre, positive Unendlichkeit.

Eben darum aber ist nicht der menschliche, sondern nur der göttliche, absolute Geist wahrhaft unendlich. Dem menschlichen Geiste kommt nur eine relative, bedingte Unendlichkeit zu, weil seine Freiheit nur eine relative, bedingte ist. Denn nicht nur steht ihm das reelle Seyn in gegebener Bestimmtheit, die er nur umgestalten, nicht substanziell ändern kann, gegenüber, sondern auch sein eignes Wesen hat eine gegebene (Natur-) Bestimmtheit, über die er, soweit sie die Substanz betrifft, auf keine Weise hinaus kann, die aber zugleich eine Bestimmung, d. h. ein Werden und eine Entwickelung zu einem bestimmten Ziele hin involvirt, welches er durch eigne Selbstthätigkeit zu realisiren hat. Seine Freiheit besteht mithin nur darin, daß er neben den durch seine eigne Natur wie durch die Mitwirkung des reellen Seyns bedingten und bestimmten (nothwendigen) Gedanken zugleich das Vermögen willkührlicher Gedanken besitzt, d. h. eine Spontaneität des Denkens, kraft deren er vorstellend an keine einzelne Bestimmtheit des Gedankens gebunden, sondern von jeder abstrahiren oder sie ändern kann, und kraft deren er wollend und handelnd seinen nothwendigen oder seinen willkührlichen Ge-

danken folgen und somit gemäß der Bestimmung seines eignen Wesens und der Natur der Dinge oder im Widerstreit mit ihr sich thätig erweisen kann. Aber selbst diese Spontaneität der Reflexion, der Einbildungskraft und des Begehrungsvermögens ist insofern bedingt, als sie nur innerhalb des Kreises der gegebenen Bestimmtheiten thätig zu seyn, nur die gegebenen Anschauungen und Begriffe umzugestalten, in ihre Elemente zu zerlegen, ihre Verbindungen zu lösen und die Theile neu zu verknüpfen vermag. Seine Selbstthätigkeit setzt also nicht ursprünglich die Bestimmtheiten seiner selbst wie des Andern (Reellen), von dem er sich unterscheidet, sondern sie kann nur, denkend und wollend, die gegebene Bestimmtheit und resp. Bestimmung entweder zu der ihrigen machen, oder sie negiren, verleugnen und bestreiten, und ihr eine andre, unter gewissen Bedingungen auch äußerlich realisirbare Form und Verknüpfung geben. Sonach ist er zwar frei, weil in sich und für sich an keine gegebene Bestimmtheit und resp. Bestimmung gebunden; aber seine Freiheit und damit seine Unendlichkeit ist nur eine innerliche, ideelle, nur eine relative, bedingte, weil keine schöpferische, sondern nur eine Wahl-Freiheit, also bedingt durch den Kreis und bezogen auf den Kreis der gegebenen Bestimmtheiten.

Der absolute Geist dagegen ist nicht nur absolut frei und unendlich im positiven Sinne des Worts, sondern weil er dieß ist, hat er implicite auch keine Gränze oder Schranke an irgend einem Andern, sondern er ist nur an und durch sich selbst beschränkt, er hat keine Schranke, sondern er ist selbst die absolute Schranke, das absolute non plus ultra; und insofern ist er auch im negativen Sinne des Worts unendlich. Ich kann in dieser Beziehung nur wiederholen, was ich bereits an einem andern Orte (System der Logik S. 255. 290 f.) gesagt habe. So gewiß das Absolute überhaupt nur denkbar ist, indem es nach der Kategorie der Qualität von Andrem unterschieden und ihm damit eine ansichseyende Bestimmtheit beigelegt wird, — denn sonst wäre es das schlechthin Unbestimmte, Ununterschiedene und Ununterscheidbare, also undenkbar, — so ge-

wiß kann seine Ur- und Grundqualität nur seine Absolutheit selbst seyn: alle sonstigen s. g. Eigenschaften Gottes sind nur Momente, Specificationen, Manifestationen dieser Urqualität, in denen dieselbe in ihrer Beziehung zu dem manichfaltig Andern (Weltlichen), von welchem das Absolute sich unterscheidet, sich kundgiebt und resp. aufgefaßt wird. Jene Urqualität aber wird unmittelbar damit gesetzt, daß das Absolute sich von einem Andern, das es nicht ist, also von einem Nicht-Absoluten, unterscheidet: der damit gesetzte Unterschied ist die Bestimmtheit seiner selbst als des Absoluten. Diese Bestimmtheit involvirt nothwendig die Negation, wie alle und jede Bestimmtheit: das Absolute als solches, an sich, ist nicht Relatives (nicht Weltliches); nur in und kraft seiner Unterschiedenheit vom Weltlichen, ist es das Absolute, und mithin die Negation, weit entfernt seine Absolutheit aufzuheben, vielmehr dem Begriffe derselben schlechthin nothwendig. Aber die Negation ist hier keine bloße Negation und mithin keine Schranke oder Gränze, die das Absolute am Weltlichen hätte. Denn das Weltliche, weil an sich vom Absoluten verschieden, also nicht absolut, ist nothwendig an sich das schlechthin Abhängige, Unselbständige, Relative, da es als gesetzt vom Absoluten, überhaupt nur ist, sofern und indem das Absolute ist. Es ist mithin an sich nur Beziehung oder Bezogenseyn auf das Absolute, und das Absolute, indem es sich von ihm unterscheidet und damit auf das Weltliche sich bezieht und für das Weltliche ist, bezieht sich in dieser Beziehung auf Andres doch nur auf sich selbst. Jede an sich seyende, reelle Beziehung ist aber nothwendig Bewegung des Bezogenen zu Demjenigen hin, auf das es bezogen ist, Vermittelung, Einigung mit ihm; das Weltliche als das an sich schlechthin Relative, Unselbständige, kann nicht für sich allein, ohne das Absolute, sondern nur zusammen mit letzterem, in Einigung mit ihm bestehen. Als das schlechthin Relative, nur auf das Absolute Bezogene, ist es mithin nothwendig Bewegung zum Absoluten hin, eben damit aber Bewegung über sich selbst hinaus, und somit Aufhebung seiner selbst,

Uebergehen aus Unterschiedenheit in Einheit mit dem Absoluten, werdende Einigung mit ihm. Als solches ist es vom Absoluten selbst gesetzt, indem es als das Andre, von ihm Verschiedene, Relative gesetzt ist. An diesem an sich Relativen, Sichselbstaufhebenden, in Einigung mit Gott Uebergehenden, kann aber Gott keine Gränze haben: denn es steht ihm nicht äußerlich gegenüber, sondern ist in seiner sich aufhebenden Unterschiedenheit zugleich mit ihm geeinigt.

Sonach aber ergiebt sich, daß das Weltliche und göttliche Wesen nicht schlechthin getrennt, in ein Dießseit und Jenseit auseinanderfallen, daß vielmehr die Welt, weil Schöpfung Gottes, weil im Einswerden mit ihm begriffen und nur in und kraft dieser Einigung bestehend, vom Göttlichen durchdrungen und getragen, Ausdruck und Offenbarung Gottes ist. Denn das Setzen der Welt und die Einigung mit ihr ist die schöpferische That Gottes, in der er sich nach seiner göttlichen Wesenheit als den Geist und die Liebe, als selbstbewußtes und das Andre zugleich mit sich einigende Selbst bethätigt. Nur ist diese Einigung keine pantheistische Identität, in der das Weltliche ursprünglich und an sich selbst göttlicher Natur, jedes Einzelne an sich nur Moment der göttlichen Wesenheit ist. Das Weltliche ist vielmehr nicht an sich, nicht ursprünglich und unmittelbar göttlich, sondern nur (in einem Processe der Entwickelung) Eins mit Gott werdend; und das Göttliche erscheint daher nicht unmittelbar rein als solches in der Welt, sondern nur als Zweck, als Idee und Ideal des Weltlichen, als die Endursache, welche die Ursache der weltlichen Existenz, das Motiv des weltlichen Werdens, das Ziel der weltlichen Entwickelung ist: die Einigung mit Gott ist die immanente (durch den creatürlichen Geist zu vollziehende) Bestimmung der Welt, die als solche fortwährend sich realisirt, aber eben darum in der Welt als Welt noch nicht erfüllt erscheint. —

Nach dieser Auffassung erhält endlich auch die Rede von der Immanenz und Transscendenz Gottes einen bestimmten, haltbaren Sinn. Denn danach ist nicht nur die Welt immanent

in Gott, weil sie das Gedachte (Objective) seines Gedankens ist, das er zwar von seinem Gedanken wie von sich selbst unterscheidet und dem er damit in seiner absoluten Selbstheit gegenübertritt, das aber nichtsdestoweniger doch Inhalt seines Gedankens bleibt (vgl. System der Logik S. 381.), sondern Gott ist auch immanent in der Welt, weil Grund ihrer Einigung mit ihm und Motiv ihrer Entwickelung. Aber zugleich ist Gott auch transscendent über der Welt, weil absolut für sich seyende Ursache ihres Daseyns und absolut für sich seyendes Ziel ihrer Entwickelung, das schlechthin über sie hinaus reicht, weil sie in ihm, in der Einigung mit Gott, sich selbst aufhebt. —

Man sieht: die Differenz der dargelegten theistischen Weltanschauung von der Hegelschen ist nicht bloß eine ontologische, metaphysische oder religionsphilosophische, sondern zugleich eine logische. Hegel's Auffassung steht und fällt mit seiner Identification der Logik und Metaphysik. Damit ist nothwendig das Absolute, „wie es in seinem ewigen Wesen vor Erschaffung der Welt und des endlichen Geistes ist", die selbstlose absolute Idee oder wie es Michelet nennt, die unpersönliche Vernunft, die erst mit der Aufhebung der Natur zum Geiste, d. h. im menschlichen Geiste, zum Bewußtseyn ihrer selbst kommen kann. Diese Identification aber beruht weiter auf Hegels Auffassung vom Wesen des Denkens nach seiner logischen Seite hin. Danach ist zwar auch ihm das logische Denken die sich in sich unterscheidende Denkthätigkeit. Aber einerseits ist ihm dieß Sich-in-sich-Unterscheiden nicht ein Unterscheiden der Gedanken von einander und von sich (dem Denken), — womit nothwendig das Denken sich selbst als Thätigkeit eines denkenden Selbst setzt und faßt, — sondern ein Sich-dirimiren in die logischen Kategorieen als seiner reinen allgemeinen Bestimmtheiten und ein Vermitteln (Aufheben) derselben zur concreten Einheit (der logischen Idee). Andrerseits geht er über das Unterscheiden und den Unterschied hinaus, indem ihm logisch jeder Unterschied zum Widerspruch (negativen Gegensatz) wird und damit sich selbst

aufhebend in die Einheit mit seinem Gegensatz zusammengeht. Daraus aber folgt unvermeidlich einerseits die Selbst- und Bewußtlosigkeit des Denkens rein als solchen, andrerseits der s. g. dialektische Proceß als Triebrad aller Entwickelung, der aber in dieser Selbst- und Bewußtlosigkeit ganz eigentlich ein bloßes Triebrad ist und wie ein blinder, wenn auch sich selbst bewegender Mechanismus in unaufhaltsamem, ziel- und endlosem Fortgang weiter und weiter treibt. — Eine gründliche Widerlegung dieser ganzen Auffassung ist daher nur möglich durch ausführliche logische Untersuchungen, in einer Neubegründung des ganzen Systems der Logik. Hier wollten wir nur zeigen, daß der wahre Begriff des Unendlichen, weit enfernt zum Hegelschen Pantheismus zu führen und der theistischen Weltanschauung zu widerstreiten, vielmehr letzterer zur Stütze dient, ja sie entschieden fordert.

Wir verkennen, ich wiederhole es, keineswegs die Schwierigkeiten, die der vollständigen Durchführung dieser theistischen Weltanschauung entgegenstehen; aber nach unsrer Ueberzeugung sind sie keineswegs unüberwindlich, jedenfalls viel geringer, als die Willkührlichkeiten, die inneren Inconvenienzen und Widersprüche, in die sich der Hegelsche Pantheismus verwickelt. Welche Willkühr von vornherein, jenen selbst- und bewußtlosen dialektischen Proceß mit dem Begriffe und Wesen des Denkens zu identificiren! Wir kennen im Umkreise des menschlichen Wissens und Erkennens schlechterdings kein Denken, das nicht von Anfang an, wenn auch zunächst nur in der Empfindung, im Selbstgefühle, nicht ein Selbst in sich trüge, indem es eben sich von seinen Gedanken (Empfindungen, Perceptionen), sich von seinen Bestimmtheiten unterscheidet: nur dadurch sind die Gedanken Gedanken, die Perceptionen Perceptionen, nur dadurch ist das Denken Denken. Nur einer solchen Selbstthätigkeit kann daher auch allein der Name des Denkens, geistiger Thätigkeit zukommen. Wir ferner kennen im Unkreise des menschlichen Wissens und Erkennens kein Drittes, das begrifflich zwischen Natur und Geist in der Mitte stünde, also weder Geist noch Natur wäre. (Denn das animalische,

psychische Leben der Thiere kann offenbar nur entweder als substanziell identisch mit dem geistig psychischen Leben des Menschen, dieses nur als eine höhere Form von jenem, oder, was im Grunde dasselbe ist, es kann nur als eine Uebergangsstufe in dem Erhebungsprocesse der Natur zum creatürlichen, menschlichen Geiste betrachtet werden). Uns dünkt es daher ein Widerspruch, von einer unpersönlichen, d. i. selbst- und bewußtlosen Vernunft zu reden. Zunächst ein Widerspruch gegen den allgemeinen Sprachgebrauch, der die Vernunft nur als eine Bestimmtheit, eine Thätigkeit, ein Vermögen oder Element des Geistes kennt. Aber auch ein Widerspruch in sich selbst. Denn soll die Vernunft nicht dem Wesen des Geistes angehören — und das kann sie nicht, weil sie sonst nicht selbst- und bewußtlos seyn könnte, da nach Hegel selbst „der Geist nur ist als was er sich weiß", — so muß sie eine in der Natur wirkende Potenz seyn. Aber die Natur ist nach Hegel selbst die aus sich entlassene, äußerlich gewordene Idee, in welcher eben dieser Aeußerlichkeit wegen „das Spiel der Formen nicht nur seine ungebundene, zügellose Zufälligkeit hat, sondern jede Gestalt für sich des Begriffs entbehrt; ja „das Leben als natürliche Idee [die Natur] ist der Unvernunft der Aeußerlichkeit hingegeben", und „es ist die Ohnmacht der Natur, die Begriffsbestimmungen nur abstrakt zu erhalten und die Ausführung des Besondern äußerer Bestimmbarkeit auszusetzen". Diese ohnmächtige Macht, die ihre Gebilde dem Spiele des Zufalls und der Unvernunft äußerer Bestimmbarkeit überläßt, kann doch unmöglich die absolute, wenn auch unpersönliche Vernunft (Gott) seyn, die im Geiste der Menschheit nur zum Bewußtseyn ihrer selbst kommt! — Es bleibt mithin der Vernunft nur jene dritte Stellung übrig, weder Natur noch Geist zu seyn. Aber damit wird sie — weit entfernt etwa das Bindeglied oder die vermittelnde Einheit beider zu seyn — gänzlich aus der Welt hinausgetrieben. Denn am Geiste kann sie keinen Antheil haben: sonst müßte sie geistiger Natur seyn und der vernünftige Geist ist nothwendig selbstbewußte und somit (weil ein Selbst in sich tragend)

persönliche Vernunft; in der Natur aber hat sie keine Stätte: sonst könnten die Gebilde der Natur nicht dem Zufall und der Unvernunft der Aeußerlichkeit Preis gegeben seyn. Sie wird also zu einem in der Luft schwebenden Wesen, das in abstrakter Transscendenz und Aeußerlichkeit völlig dualistisch der Welt gegenübersteht. — Sollen aber etwa jene Hegelschen Aussprüche von der Natur und dem Geiste nicht mehr gelten, soll die Natur durch und durch vernünftig schaffen und wirken, so ist nicht einzusehen, wozu es noch außerdem einen „Geist der Menschheit" giebt, in welchem die unpersönliche Vernunft zum Bewußtseyn ihrer selbst kommt, aber hinterher, nachdem nichts mehr zu schaffen und zu wirken ist! Wozu dieses Selbstbewußtseyn, das wie ein Spiegel, unthätig und wirkungslos, nur das Vorhandene reflektirt, in dem die Vernunft nur in müssiger Eitelkeit sich selbst bespiegelt? Das Bewußtseyn bloß als solches hat gar keinen Werth; es hat nur Sinn und Bedeutung, wenn es das freie, leitende Princip einer zweckmäßigen, planvollen, weisen Thätigkeit ist, die nur mittelst seiner möglich ist. — Oder hätte der Geist der Menschheit noch etwas Höheres auszuführen, das die unpersönliche Vernunft nicht schon gethan hätte? Dann aber gäbe es ja etwas Uebervernünftiges, oder jene in der Natur wirkende Vernunft, die doch angeblich mit absoluter Sicherheit, Zweckmäßigkeit und Weisheit verfährt, wäre nicht die absolute Vernunft, ihre Werke vielmehr, weil noch unvollkommen und insoweit auch unvernünftig, vom Geiste der Menschheit zu verbessern! — Jedenfalls kann ein Bewußtseyn, das nur Realität gewinnt „in den Augenblicken, wo der Mensch die irdische Asche wegzublasen weiß und das Schöne, Gute und Wahre sich dergestalt seines Geistes bemächtigt hat, daß seine Anschauungen, Handlungen und Gedanken zum einzigen Inhalt das höchste Princip der Dinge haben", unmöglich das Selbstbewußtseyn des Absoluten genannt werden. Denn es widerspricht dem Begriffe des Absoluten, seines Einen und allgemeinen, ewigen und unendlichen Wesens nur in einzelnen zerstreuten „Augenblicken" inne zu werden. —

Ich übergehe Michelets Vertheidigung der Sittlichkeit der Hegelschen Lehre, theils weil ich überzeugt bin, daß Hegel strenge Sittlichkeit wollte, wenn sie auch von seinen metaphysischen und ethischen Prämissen aus nicht erreichbar seyn dürfte, theils weil ich den Streit nicht auf ein Gebiet hinüberspielen mag, auf dem — heutzutage — der wissenschaftliche Einwand leicht zur moralischen Anklage ausgebeutet werden könnte. Ich übergehe die damit zusammenhängende Frage nach der Freiheit des Individuums wie manches andre Bedenken; und will schließlich nur noch auf einen Punkt aufmerksam machen, der unmittelbar die Hegel-Micheletsche Auffassung des Absoluten betrifft. Michelet erklärt wiederholentlich, daß nicht der einzelne Mensch, sondern die Menschheit, als „die untheilbare Einheit, welche im Ganzen wohne und in sich vollkommen sey", die „mit der göttlichen Natur zusammenfallende Erscheinung Gottes" sey. Damit begegnet er dem Einwande seines Gegner von der Schwäche der menschlichen Vernunft, der Unvollkommenheit der menschlichen Erkenntniß ꝛc. Allein jener Behauptung liegt, wie mir scheint, dieselbe willkührliche Hypostasirung eines bloßen Gattungsbegriffs zu Grunde, die Hegel sich mit den logischen Kategorieen erlaubt. Wie letztere, obwohl „reine Denkbestimmungen" (abstrakte Begriffe), doch zugleich „die reinen Wesenheiten der Dinge", und demnach die Gestalten der Natur und des Geistes „nur eine besondre Ausdrucksweise der Formen des reinen Denkens" seyn sollen, so wird hier dem Gattungsbegriff der Menschheit eine Substanzialität und Realität beigelegt, in der er der Mannichfaltigkeit, Geschiedenheit und Unvollkommenheit der Exemplare selbstständig gegenübertritt. Daß nun aber irgend einem Gattungsbegriffe eine solche Stellung zukommen könne, ist m. E. durchaus zu bestreiten. Soll der Gattungsbegriff mehr seyn als die concrete Einheit der allgemeinen, allen Exemplaren gleichmäßig zukommenden Bestimmtheiten des Wesens, mehr als die Totalität der wesentlichen Unterschiede, durch welche auf wesentlich gleiche Weise alle Exemplare der einen Gattung von denen der andern unterschieden sind, so hört er nothwendig auf Gattungsbegriff zu seyn. Denn dann

bezeichnet er noch etwas Andres als das allgemeine Wesen der Exemplare. Das Mehr, das nur in ihm, in keinem seiner Exemplare sich findet, kann auch nur in ihm Realität haben. Dann aber kommt ihm selbst eine Realität für sich zu, in der er gesondert seinen Exemplaren gegenübertritt; er „wohnt" nicht mehr „im Ganzen" (in der Totalität der Exemplare), sondern zugleich außer ihm, und es fragt sich, in welcher Sphäre des Seyns diese Wohnung liegen soll? Mit andern Worten, in welchem Sinne und in welchem Gebiete des Seyns soll Demjenigen, das nicht in den einzelnen Menschen, sondern nur in der Menschheit sich findet, Realität zukommen? So lange diese Frage nicht beantwortet ist, werden wir zu behaupten berechtigt seyn, daß, was in keinem Individuum wirklich ist, was kein Einzelner ist und weiß, auch die Menschheit nicht ist und weiß, sowie daß, was nur dieses oder jenes Individuum ist, thut und weiß oder zu wissen wähnt, darum noch nicht die Menschheit ist, thut und weiß. Soll die „Menschheit" der erscheinende Gott seyn, so ist damit gesagt, daß dieß Gottseyn eine in allen Exemplaren des Menschengeschlechts sich ausdrückende Bestimmung sey. Entspricht gleichwohl kein Exemplar dieser Bestimmung, kommt sie in keinem zur Erscheinung oder doch nicht zu adäquater Erscheinung, so ist die Behauptung falsch. Denn daß der einzelne Mensch, so sehr er auch „den unter der irdischen Asche verdeckten göttlichen Funken anfachen" möge, je das Göttliche in adäquater Form darstelle, kann Michelet's Meinung nicht seyn: sonst wäre der einzelne Mensch und nicht die Menschheit der erscheinende Gott. Die unvollkommene, unadäquate Erscheinung aber widerspricht dem Begriffe des Absoluten, wäre also keine Erscheinung desselben.

Auf wie unsicherem Grunde die mit diesem Punkte zusammenhängende, gegen die bisherigen Annahmen der Geologie gerichtete Behauptung steht, daß „die Menschheit nicht angefangen habe", sondern zugleich mit der Erde (Natur) vorhanden gewesen sey, dürfte Keinem zweifelhaft seyn, der den Stand dieser Frage genauer kennt. Sie ist indeß mehr eine naturwissenschaft-

liche als philosophische, und wir haben daher keine Veranlassung, näher auf sie einzugehen.

Wechselbezüge zwischen Metaphysik und Aesthetik.

Von Moriz Carrière.

I.

Die neuere Philisophie macht auch dadurch ihr Freiwerden von der Schule bemerklich daß sie das bloße Begriffswesen und eine Alles aus den reinen Gedanken ableitende Betrachtungsweise verschmäht, daß sie unsere Erkenntniß in einem Zusammenwirken des forschenden Geistes mit der Natur der Dinge entstehn läßt. So ist sie ächte und ganze Empirie: sie hält sich an die Thatsache und sucht sich dieser zu vergewissern, dann aber begnügt sie sich nicht mit dem vereinzelten Factum, weil es auch in der Wirklichkeit kein solches giebt, sondern sie fragt nach dem Gesetz der Erscheinung, nach dem Grund und nach dem Zweck, und sie ist nur dann befriedigt, wenn das was sie zur Deutung des Wahrgenommenen erschließt, auch zur allseitigen Erklärung desselben ausreicht. Ganz anders verfahren neuere Naturforscher bei ihren Streifzügen auf das Gebiet des Geistes. Sie nennen sich Empiriker, aber indem sie das materielle Seyn als das einzig reale hinstellen, wissen sie nicht oder vergessen sie daß die erste Erfahrung die des Bewußtseyns von sich selber ist, daß das Bewußtseyn es ist welches die Erregungen der Nerven und die Aenderungen unsers Zustandes Ursachen zuschreibt die außer uns liegen, daß das Bewußtseyn erst auf das Daseyn einer Materie schließt um die Erscheinungen des innern Lebens zu erklären; sie wissen es nicht oder vergessen daß die ganze lichte und tönende Welt nur ein Werk unsrer Empfindung und Vorstellung ist, von dem die Wissenschaft nachweist daß es nicht bloßer Schein sey, sondern in dem Zusammenwirken des Geistes mit an sich lautlosen und unsichtbaren Bewegun-

gen gesetzmäßig entstehe. Sie wollen Empiriker seyn, aber was ihnen zu ihren fixen Ideen nicht paßt, das leugnen sie frisch weg. In der Menschheit besteht die große Thatsache von dem Bewußtseyn der Freiheit. Wir wissen uns als Herren unsrer Handlungen, wir beobachten wie wir zwischen mehreren vorgestellten Möglichkeiten wählen, wir hören die Stimme des Gewissens in uns, wir haben eine sittliche Welt neben der natürlichen, wir fällen moralisirende Urtheile, wir rechnen den Andern ihre Thaten zu und machen sie der Rechtsgesellschaft dafür verantwortlich. In dieser Weltanschauung stehen und handeln auch unsre Materialisten, mögen sie nun so roh seyn wie Moleschott oder so geistreich wie Karl Vogt; aber weil sie in der äußern Natur nur einen Kreis von Ursachen und Wirkungen in stricter Folgerichtigkeit und Nothwendigkeit erblicken, so behaupten sie dies auch für den Menschen und sein Selbstbewußtseyn; es ist als wenn man die Dunkelheit der Sonne behaupten wollte, weil nicht der ganze Himmelsraum leuchte, als ob man den Magnetismus für Trug ausgeben wollte, weil nicht auch das Holz das Eisen anziehe. Wir wollen suchen diese Fehler zu vermeiden. Ich werde deshalb bei diesen Untersuchungen mich an die Thatsachen von der Existenz der Kunst, der Kunstwerke und von der Empfindung des Schönen halten um die Frage zu beantworten: nach welchen Principien sind sie zu erklären, was folgt aus ihnen für unsre Ansicht vom ersten und letzten Grund alles Lebens?

Wir wissen zunächst nicht von schönen Dingen, sondern von Lustgefühlen, in welchen unser Daseyn erhöht, unser ganzes Gemüth durch ein sinnlich geistiges Wohlbehagen, durch die Empfindung der vollen Gesundheit befriedigt wird. Dann werden wir inne daß diese Gefühle in einem Zusammenwirken bestimmter Eindrücke, bestimmter Vorstellungen mit unsrer Seele entstehen und wir nennen jene schön im Unterschiede von andern, die andere Empfindungen in uns zum Bewußtseyn bringen. Das Schöne setzt also eine auffassende Subjectivität voraus, in der es als solches erst entsteht. Wir haben in der Natur, wie die

Physiker uns lehren, die Schwingungen der Luft und des Aethers; sie sind nichts als regelmäßige Bewegungen, so sind sie außer uns vorhanden, aber Schall, Licht und Farbe sind das Resultat ihres Zusammentreffens mit unsern Nerven, sind der Ausdruck welchen wir der Empfindung dieses Zusammenwirkens geben, existiren also nicht außer uns, sondern in uns und durch uns, ohne das Auge und ohne das Ohr, ohne das die Eindrücke objectivirende Selbstbewußtseyn wäre das All lautlos und dunkel. Aber Schall und Licht werden von uns noch nicht als schön gefühlt, sondern wir nennen ihre Empfindung je nachdem sie der Stimmung der Nerven zusagt oder widerspricht, angenehm oder unangenehm. Es gehört eine Mannigfaltigkeit von Tönen und Farben dazu um den Eindruck des Schönen zu machen. Das Ohr jedoch vernimmt nur die einzelnen Klänge, das Auge wird nur durch Metalloxyde, die in verschiedener Richtung und Mischung neben einander gelagert sind, zu einem Nebeneinander von Farbenempfindungen veranlaßt, es muß etwas vorhanden seyn was dies Vielfache zur Einheit zusammenfaßt, oder die Einheit des Selbstbewußtseyns, der Seele ist vorauszusetzen, wenn die aufeinander folgenden Töne zur Melodie verknüpft, die nebeneinander befindlichen Farben zum Bilde gestaltet werden sollen; Ohr und Auge gewahren nur das Besondere, erst die Seele hört die Melodie und sieht das Bild. Zur Melodie und zum Bilde können aber die Töne und Farben nur dann werden, wenn eine eigne innere Einheit ihre Mannigfaltigkeit durchdrungen hat und vom Geiste wieder vernommen wird, nur dadurch werden daß sie selbst dem Geist einen geistigen Inhalt offenbaren; oder die Empfindung des Schönen wird nur durch die Erscheinungen in uns erweckt welche Ausdruck eines Gedankens als der Einheit in der Mannigfaltigkeit der Lebensäußerungen sind. Also: ohne Geist keine Schönheit; aber auch ohne die Sinne nicht. Wir würden ohne Sinn die mathematischen Verhältnisse der Luft- und Aetherwellen in ihrer Gesetzmäßigkeit auffassen können, aber den Eindruck des Schönheitsgefühls vermitteln sie nur dadurch daß sie unsre Sinneswerkzeuge treffen, unsre Nerven zu

angenehmen Empfindungen erregen. Ganz richtig sagt Schiller im Don Karlos: Die Wahrheit ist vorhanden für den Weisen, die Schönheit für ein fühlend Herz! Erst im fühlenden Geiste lebt die Schönheit. Das Harmonische, Gedankenoffenbarende im Leben der Außenwelt muß in seiner Wirkung an uns nicht vorüberstreifen, sondern mit unserm eignen Seyn und Selbst verschmelzen, wir müssen unsres eignen Zustandes als eines solchen inne werden, in welchem Geist und Natur sich versöhnen, in welchem wir durch die Einheit des Schönen mit uns genießend erfahren daß der Gedanke und die sichtbare Welt für unsre Individualität da sind, in ihr sich einigend durchdringen.

Die Schönheit ist Bürgerin zweier Welten, sie existirt für den Geist als ideale Wesenheit, sie existirt in Zeit und Raum als sinnenfällige Erscheinung. Wie unsere seitherige Betrachtung gegen den naturalistischen Materialismus gerichtet war, so muß sie sich nun gegen den einseitigen Spiritualismus kehren. Der reine Geist entbehrt der Schönheit, denn sie ist Erscheinung, sie beruht auf Anschauung und Empfindung. Aber der reine Geist ist auch nicht, sondern der Geist existirt in der Welt, soweit sie uns bekannt ist, in Zeit und Raum, er hat einen Wechsel von Wahnehmungen und eine bestimmte Daseyns- und Wirkenssphäre, er hat einen Leib, durch den er mit dem Universum zusammenhängt, ja durch den er sich andern Geistern offenbart und von ihnen Kunde verschafft. Wie will man anders einen individuellen Geist denken als so daß er außer andern für sich besteht? Dies setzt aber für das Leben die Formen des Außereinanderseyns, oder Zeit und Raum, voraus. Leibniz nannte einmal die Materie das Band der Monaden. Wodurch sind denn die Seelen der Menschen verknüpft, wodurch geben sie sich Gefühl und Gedanken kund? Durch die Sinne, durch Luft und Aether, ohne den Rede und Blick unmöglich wären. Raum und Zeit sind aber keine besondern Wesen für sich, sondern Daseynsformen für das ewige Wesen und seine Offenbarungen. Gott selbst ist nicht in Raum und Zeit begrenzt, aber eben so wenig raumlos und zeitlos, so daß seine Unendlichkeit erst da begönne

wo sie aufhören, vielmehr ist er es der allen Raum und alle Zeit setzt und erfüllt. Gott ist ewig reale Unendlichkeit, das ist die Wahrheit des Gedankens von der Natur in Gott, nur so ist er der Allgegenwärtige. Fassen wir Raum und Zeit selbst als Offenbarungsweisen des Absoluten, dann wird es uns erst erklärlich wie die Idee in sinnlichen Formen erscheinen und vom Geist in ihnen durch die Anschauung des Schönen wieder erkannt werden kann.

Hier unterscheidet sich mein ästhetischer Standpunct von Platons und von dem Vischers. Ich versuche eine Auseinandersetzung mit Beiden.

Platon setzt das Schöne in die Idee, in den Himmel der Ideen; die schönen Gegenstände auf Erden, Werke der Natur wie der Kunst, zeigen nur einen Abglanz von der ewigen Schönheit, erinnern die Seele nur an sie, daß sie in begeistertem Liebesaufschwung sich in das Uebersinnliche erhebe. Das Sinnliche ist dem Denker nur das Vergängliche, nur die Trübung, nicht eine Offenbarung der Daseynsweise der Idee. Alles Gute, alles Wahre wird von ihm schön genannt, alle Gerechten, wenn sie auch noch so häßlich von Gestalt seyn sollten, heißen ihm schön. Und wenn er die Idee der Schönheit einmal als das Glänzendste und Liebreizendste bezeichnet, so bezieht er das doch auf das rein Geistige. Platon hat die Bedeutung der Erscheinung und des sinnlichen Elementes im Schönen verkannt, die Idee ist ihm an sich schön, während das Gefühl des Schönen erst dort uns aufgeht wo Idee und Erscheinung harmonisch zusammenklingen und das Irdische krystallklar vom Himmlischen durchleuchtet wird. Platon schreibt dem Gattungsmäßigen, dem Allgemeinen das wahre Seyn zu, und verkennt das Recht, die Lebenskraft des Individuellen. Er sieht in den Dingen nur Nachbilder der Ideen, und in der Kunst keine volle Offenbarung der Idee, sondern nur das Abbild jener Nachbilder. Daher verbannt er die Dichter aus seinem Staat der Weisen. Er war selbst von künstlerischer Natur, aber die Natur der Kunst hat er nicht begriffen. Er vergißt daß das Schöne nur in Tönen, Farben, Bildern und

Worten zum Daseyn kommt, daß das Wesen in der Form sich verwirklicht und die reine Form uns wohlgefällt. Daß aber der Mensch es vermag die Wellen des Aethers und der Luft zu Trägern seiner Gedanken zu machen, daß er in jenen nicht blos Licht und Schall, sondern auch den Geist und die Empfindung eines andern Menschen vernehmen kann, dies beweist doch wohl, daß Aether, Luft, Sinneswerkzeuge und Gedanken ursprünglich aufeinander bezogen sind, daß sie in einem gemeinsamen Lebensgrunde für einander begründet sind, und daß dieser ein ihre Natur durchschauender ist, der sie im Einzelnen für den Zweck ihres künftigen Zusammenwirkens organisirt hat. Denn all dies geschieht nicht zufällig, sondern gesetzmäßig, und ein Künftiges kann sich nur die Intelligenz durch die Vorstellung schon vergegenwärtigen und es als Ziel und Aufgabe den blindwirkenden Kräften einbilden.

Dies führt uns zu Vischer. Derselbe sagt in seiner Aesthetik einmal vortrefflich: „Die Atmosphäre ist an sich gesetzmäßig, also auch ein Werk der im Universum thätigen Vernunft.“ Aber diese im Universum thätige Vernunft ist ihm nicht selbstbewußt, sie vernimmt sich nicht, sie weiß nichts von ihrem Thun und von sich selbst, kurz es fehlt ihr der Charakter der Vernunft, die wir nur als sich selbst erfassende Wesenheit in der Wirklichkeit, in der äußern und innern Erfahrung haben, sie ist ein hölzernes Eisen, ein bloßes Wort, oder sie ist ein Problem statt einer Lösung, wenn wir in ihr einen Ausdruck für die unbewußte Zweckmäßigkeit des Naturwirkens haben sollen, die eben ein Räthsel ist, das sich nur durch die Erkenntniß einer zwecksetzenden Intelligenz löst. Vischer sagt es mit dürren Worten „daß der Theismus in Wahrheit den Standpunkt der Aesthetik ausschließt,“ — ich habe die Ueberzeugung daß er denselben einzig begründet. Auch Vischer redet von einem absoluten Subject, von einem Gesammtsubject, das über alle Subjecte hinausgreift und sie als ein Gemeinsames zusammenschließt; und ich kann ihm beistimmen, auch mir ist Gottes Geist in allen Geistern gegenwärtig, und zugleich die über sie hinausgreifende, sie zusammenschließende Einheit, aber

als wirkliches Subject, das heißt als persönliches Selbstbewußtseyn; bei Vischer jedoch ist es wieder ein bloßer Name, er läßt aus dem Begriff der Subjectivität gerade das Fürsichseyn, das Sichselbsterfassen wieder weg, wenn er von seinem Absoluten hinzusetzt: „Dieses ist jedoch keine bloße Sammlung von Subjecten, sondern dieselbe wahre Unendlichkeit, welche in einem Subjecte gegenwärtig, aber mit dem Widerspruch der Einzelheit behaftet ist, wirkt auch in dem andern, und ergänzt je die Mängel des Einen durch die Vollkommenheiten des andern. Es ist aber eben darum kein einzelnes Subject, sondern eine reine thätige Einheit, welche als unendliche Wechselergänzung der Subjekte sich als allgemeine Subjectivität oder als absolutes Subject ewig erzeugt." Vischer braucht hier (I., 279.) selbst den Ausdruck: absolutes Subject; einige Seiten vorher (p. 275.) nennt er aber die Verbindung der Begriffe des Absoluten und des Subjects einen absoluten Widerspruch, und meint es brauche keines Beweises daß dieser Widerspruch, der als Existenz undenkbar sey, auch die ästhetische Darstellung ausschließe, denn was nicht seyn kann, sey auch nicht darzustellen. Ist aber das Seyn nicht eine sich selbst erfassende Einheit, dann ist es auch nicht unendlich, sondern nur eine bloße Sammlung von Endlichkeiten, ist das Absolute nicht Subject, so ist es bloßes Object; und nicht der Gott der Religion, sondern das Vischersche Absolute ist nur eine Vorstellung, ein Gedankending. Erst indem etwas für sich selbst ist hat ihm die Existenz Werth und Bedeutung; fehlt dem Absoluten das Bewußtseyn, dann hat das endliche Seyn ein Höheres, dann geht den Accidenzien ein Licht auf welches der Substanz fehlt, oder das Geschöpf besitzt eine Gabe, die dem Schöpfer mangelt obwohl sie erst das Leben lebenswerth macht. Doch es gilt ja auch für Vischer ein absolutes Individuum; Aesthetik I, 142 lesen wir: „Die Gattung selbst ist in den Individuen das absolute Individuum." Wieder eine hochtönende Phrase, bei der sich nichts denken läßt. Denn eine Gattung als persönliches Wesen, das die Einzelwesen, die es unter sich befaßt, in sich einschließt und überragt, wie der Menschengeist seine Gedanken, wie der

ganze Leib in seinem lebendigen Selbstgefühl die einzelnen Zellen, aus denen er besteht, ein solches nimmt Vischer doch auch nicht an.

Der Aesthetiker Vischer wird uns den Satz gewiß zugeben: Nur das Individuelle ist schön, niemals die abstracte Allgemeinheit. Aber wird der Metaphysiker Vischer auch mit uns fortfahren: also ist auch nur das Individuelle wirklich, also sind auch die Ideen keine für sich seyende Realitäten, sondern die Gedanken eines denkenden Subjects und die von seinem Willen getragenen Mächte des Lebens? Ich zweifle. Denn bei Vischer hat es durchweg das Ansehn als gölten ihm die Ideen für das ursprüngliche Seyn, und würden die Subjecte erst aus dem Allgemeinen erzeugt. Er nennt die Ideen ein wesentlich Thätiges, und die Form dieser Thätigkeit den sich durchführenden Willen; die absolute Idee legt sich nach ihm in einen Umkreis bestimmter Ideen auseinander, und die Begriffe bewegen sich, entwickeln sich, gehen in einander über, alles wie wir es bei Hegel gewohnt sind. Die Begriffe werden zu für sich seyenden Wesenheiten hypostasirt, und es wird ihnen zugeschrieben was dem denkenden Geiste zukommt; wenn dieser das Ungenügende eines Begriffs erkennt und einen andern zur Ergänzung heranzieht, dann soll jener Begriff sich selber fortentwickelt haben; wenn wir erkennen daß eine Idee viele andre unter sich begreift, dann soll diese selbst sich zu ihnen entfalten. Die Wunder der Religion werden geleugnet oder für Mythen erklärt, aber dies Wunder der Philosophie, dieser Mythus der Hegel'schen Logik wird ohne Prüfung geglaubt. Auch ich sage daß die absolute Idee eine Wollen ist, denn ich sehe in ihr das absolute Subject, Gott, dessen Begriff sie ist, und der als Person die Einheit des Unendlichen in seinem Selbstbewußtseyn darstellt. In ihm ist dann die absolute Idee auch wirklich, bei Vischer ist sie es gar nicht; denn wenn er auch I, 65 sagt, daß erst ein in der Objectivität völlig durchgeführter Begriff Idee heiße, so sieht er die Idee anderwärts doch nur in dem endlosen Fluß oder Proceß der unter ihr begriffenen Wesen vollendet, so soll doch

erst die Zukunft herstellen was in der Gegenwart verkümmert bleibt, und das Schöne wird ihm, um es gerade heraus zu sagen, zu einer Lüge, indem es sich den Schein eines vollendeten Seyns, einer adäquaten Darstellung der Idee in der Erscheinung gibt, dies aber doch unmöglich seyn soll. „Die absolute Idee,“ sagt Vischer, „ist die Einheit des Subjects und Objects, sie verwirklicht sich aber blos in allen Räumen und im endlosen Verlaufe der Zeit durch einen beständig sich erneuenden Proceß der Bewegung;“ d. h. sie ist heute nicht wirklich, war es gestern nicht, wird es morgen nicht seyn, weil sie es erst im endlosen, das heißt niemals abgelaufenen Verlaufe der Zeit seyn soll. Das scheint auch Vischer zu ahnen, denn er sagt, die höchste Einheit des Subjects und Objects sey zwar auf keinem einzelnen Puncte der Zeit wirklich, ein geistiges Gesetz fordere aber den Schein dieser Wirklichkeit, es müsse etwas geschehen, wodurch der Schein einer Zusammenziehung des unendlichen Flusses auf Einen Punct erzeugt werde, und eine solche Vorausnahme des vollkommenen Lebens durch einen Schein sey das Schöne. Dagegen erwidre ich: Wenn uns ein geistiges Gesetz nöthigt eine Wirklichkeit anzunehmen, die unsern Voraussetzungen widerspricht, so sind unsere Voraussetzungen falsch, und nicht das Schöne ist der Schein, sondern die Meinung von der Unmöglichkeit seiner Realität. Vischers metaphysischer Standpunkt aber, auf dem das Schöne für eine Lüge erklärt werden muß, — denn eine Lüge ist doch wohl der Schein welcher uns etwas Unwirkliches, ja Unmögliches. als wirklich vormacht, — schließt in der That die Aesthetik als die Lehre vom wirklichen Schönen völlig aus, trotz aller Hypothesen von sich selbst bewegenden Begriffen. Und doch werde ich am allerwenigsten leugnen daß seine Aesthetik ein vortreffliches Buch ist, ausgezeichnet durch eine Fülle der feinsten Kunsturtheile, reich an genialen Blicken, groß durch viele Bestimmungen von solcher Klarheit und Wahrheit, daß sie ein unverlierbarer unzerstörbarer Besitz der Wissenschaften bleiben werden. Aber wie das Buch ein doppelseitiges Ansehn hat mit seinen gothisch gedruckten Paragraphen und seinen skizzirten Er-

läuterungen, so ist der Verfasser von Haus aus eine kerngesunde ganze Natur, kunstsinnig, ja selbst künstlerisch und in Anschauungen webend, aber die philosophische Schule, in die er gegangen, ist ihm nicht ein Durchgang ins freie Leben gewesen, sondern er ist in ihr stehn geblieben ohne sich selber eine genügende Rechenschaft über sein Verhältniß zu ihr zu geben, und darum hat er weder von der Hegel'schen Logik noch von seinem Schönheitssinn aus die Consequenzen nach dem andern Gebiete hin gezogen. So hat sich der oben erörterte Zwiespalt des Metaphysischen mit den sonstigen Anschauungen Vischers ergeben. Diese letztern sind bedeutend, oft bewundernswerth, jenes ist schwach und falsch. Ich weiß wohl daß man nicht leicht Jemanden überführt, aber für die philosophische Literatur durfte eine Behauptung wie die seine in Bezug auf den Theismus nicht ohne Widerspruch bleiben, und es würde mich sehr freuen wenn ein Mann wie Vischer durch diese Zeilen zu einer Revision seiner Begriffe veranlaßt werden könnte.

Die Aesthetik verlangt allerdings zu ihrer Grundlage das System der Immanenz, die Erkenntniß daß Gott der Welt einwohnt, daß der Geist nicht, wie Vischer seltsamer Weise behauptet, wesentlich Negation der Natur, sondern die schöpferisch beseelende Macht und Einheit alles in Raum und Zeit sich ausdehnenden und entfaltenden Seyns ist. Aber Immanenz ist nicht Vereinerleiung, ist nicht ein Verlöschen Gottes in der Welt, so daß der Schöpfer im Geschöpf sich erschöpft hätte und nun nicht mehr für sich selbst wäre, sondern wie das Wort sagt ein Innenseyn und Innenbleiben, wie die Seele in dem Körper, wie das Selbstbewußtseyn in allen Gedanken sich erhält. Wie kann Gott der Welt immanent seyn, wenn er nicht auch für sich Gott ist und bleibt, das heißt: ihr nicht auch zugleich transscendent ist? Immanenz und Transscendenz schließen einander nicht aus, sondern fordern einander wie für die Religion so auch für die Kunst.

Gott in Allem wächst und lebet,
Und sich reichet zu betasten,
In Gott Alles wächst und webet,

Ueb'rall muß sein Glanz erglasten,
Denn was wächset und gedeihet
Sich in Gott, Gott in ihm freuet.

Diese Reime des alten Theologen Schmidlin, die Franz von Baader anzuführen liebt, besagen in naiver Weise worauf es ankommt. Wenn Vischer meint, der Theismus welcher das Absolute als persönlichen Gott ausspreche, müsse ihm auch einen eignen Leib und einen Wohnort zuschreiben, so ist es Vischer welcher damit den Theismus nöthigen will das Absolute zu verendlichen; uns ist Gott der allen Raum Schaffende, in Allem Raum Wohnende und Gegenwärtige, sein Geist ist das ursprüngliche und ewige Ich, die alldurchdringende Seele der Welt, in der er sein Wesen offenbart, und da er nichts außer ihm selber hat, da seine Unendlichkeit alles Seyn in sich einschließt, so mag immerhin die ganze Natur sein Leib genannt werden, sobald man nur den Schiller'schen Vers festhält: Es ist der Geist der sich den Körper baut.

Es war gerade in der Kritik der Urtheilskraft in welcher Kant zur Erklärung für das Schöne und das Zweckmäßige die Idee eines intellectus archetypus, eines urbildlich schöpferischen Gottesgeistes postulirte, und Giordano Bruno bestimmte Gott als den innerlichen Künstler, der von innen die Materie bildet und gestaltet, indem er fortfährt: „Aus dem Innern der Wurzel oder des Samenkorns sendet er die Sprosse hervor, aus der Sprosse treibt er die Aeste, aus den Aesten die Zweige, aus dem Innern der Zweige die Knospen; das zarte Gewebe der Blätter, der Blumen, der Früchte, alles wird innerlich angelegt, zubereitet und vollendet; und von innen ruft er auch wieder seine Säfte aus den Früchten und Blättern zurück zu den Zweigen, aus den Zweigen zu den Aesten, aus den Aesten zu dem Stamm, aus dem Stamm zur Wurzel. Ebenso entfaltet er aus dem Samen und dem Mittelpunkte des Herzens die Glieder des Thiers, und schlingt die verschiedenen Fäden zur Einheit in sich zusammen. Diese lebendigen Werke sollten sie ohne Verstand und Geist hervorgebracht seyn, da unsre leblosen Nachahmungen auf der Ober-

fläche der Materie beides schon erfordern? Wie groß und herrlich muß nicht dieser Künstler, der inwendig Allgegenwärtige, seyn, der nie ausschließend Stoff oder Gegenstände wählt, sondern unaufhörlich und in Allem Alles wirket?"

Das Schöne ferner gilt allgemein als das Unberechenbare oder Incommensurable, als ein Eigenlebendiges, als ein Spiel freier Kräfte, da kein Zwang, keine Nothwendigkeit mit starrer Macht herrscht, sondern Alles von innen selbstkräftig entfaltet wird. Wollen wir nun wiederum nicht sagen daß das Schöne nur ein Schein sey, sondern wollen wir in ihm die Vollendung des Lebens erblicken, so folgt für das Seyn in seiner Allgemeinheit daraus, daß es sich nicht aus Gesetzen, sondern aus Principien nach Gesetzen entwickelt, welche die Maßbestimmung seiner eignen Natur darstellen, daß der Quell des Lebens nicht in der mathematischen Nothwendigkeit der Natur, sondern in der Freiheit des Geistes gesucht, die Welt nicht für ein Ergebniß der Logik, sondern für eine That des göttlichen Willens erkannt werden muß. Ja wir werden erkennen daß auch in der Natur jeder Lebenskeim seine Eigenthümlichkeit hat, wie zum Beispiel ein Rosenstock allerdings keine Lilien tragen kann und der Botaniker allerdings das Gesetz der Stellung seiner Zweige und Blätter anzugeben vermag, wie hoch er aber wachse, wie viele und wie große Blätter er treibe, das kann Niemand voraussagen, das hängt auch nicht ausschließlich vom Boden und der Witterung, sondern hauptsächlich von seiner eignen innern Triebkraft, von seiner individuellen Natur ab. Nur wo diese innere Eigenthümlichkeit, dies freie Spiel der Kräfte zu Tage kommt, da sehen wir die Schönheit, wo sie fehlt da ist Zwang, Druck, Steifheit. Und von diesem ästhetischen Standpunkte ruft der Dichter, der über das Wesen des Schönen gründlich nachgedacht, aus dem Munde Posa's nicht blos dem König Philipp zu, sondern allen denen die nur das Walten blinder Nothwendigkeit und deren Despotismus in allem Leben erblicken:

Sehen Sie Sich um
In Gottes herrlicher Natur! Auf Freiheit

Ist sie gegründet, und wie reich ist sie
Durch Freiheit! Er, der große Schöpfer, wirft
In einen Tropfen Thau den Wurm, und läßt
Noch in den todten Räumen der Verwesung
Die Willkür sich ergötzen. — Ihre Schöpfung,
Wie eng und arm! — —
— Er, der Freiheit
Entzückende Erscheinung nicht zu stören,
Er läßt der Uebel grauenvolles Heer
In seinem Weltall lieber toben, — ihn,
Den Künstler, wird man nicht gewahr, bescheiden
Verhüllt er sich in ewige Gesetze;
Die sieht der Freigeist, doch nicht ihn. Wozu
Ein Gott? sagt er; die Welt ist sich genug.
Und keines Christen Andacht hat ihn mehr
Als dieses Freigeists Lästerung gepriesen.

Die Schlüsse, die ich hier von dem Schönen auf das Wesen des Absoluten gezogen habe, sie macht eigentlich jedes unbefangene Gemüth, oder ihre Wahrheit erfährt Jeder dem sich irgend einmal der Zauber der Kunst offenbart, wenn sie ihm die Bande der irdischen Gefangenschaft löst und ihn in den Strom ihrer Harmonieen aufnimmt. Was griechische Schriftsteller vom Zeus des Phidias sagten, daß er ein νηπενθές sey, dessen Anblick von Kummer und Schmerzen erlöse, das gilt von jedem großen Werk echter Kunst: es zeigt uns mitten in den Trübungen, Wirrsalen und Kämpfen des Daseyns die Wirklichkeit des Ideals, die Ausgleichung der größten Gegensätze, die Harmonie des Lebens, es stellt uns was der Glaube innerlich hegt, was das Wissen erschließt, mit sinnenfälliger Gewißheit vor Augen, und so hebt sich uns der Schleier des Götterbildes, so zerreißt uns der Vorhang im Tempel, und von diesem einen lichten Punct aus schauen wir in das Allerheiligste, und vertrauen daß die Wahrheit vom heiteren Sieg der Idee, die uns hier mit unmittelbarer Klarheit entgegenstrahlt, auch überall auf andern Gebieten sich bewähren werde.

Daher die religiöse Weihe der Kunst. Nicht blos dort wo sie im Anschluß an den Cultus dem frommen Gemüth die Gedanken und Gestalten seines Glaubens veranschaulicht, hat sie

diese Weihe, sondern überall wo ihr ein vollendetes Werk gelingt, drückt sie diesem das Siegel des Göttlichen auf, indem sie uns nicht den Gegensatz, sondern die Harmonie und die Liebe als Grund und Ziel alles Lebens enthüllt. Vischer zwar sagt: „Der höchste Gegenstand der Kunst ist immer das Absolute; wird dies als persönlicher Gott behauptet, so ist und bleibt ihn mit seinen Umgebungen und den Erscheinungen seines Eingriffs in die Welt darzustellen die höchste Aufgabe der Kunst, und dadurch sind alle Fortschritte rein weltlicher Kunst seit der Reformation entweder verkannt oder verdammt." So richtig der Vordersatz, so falsch ist der Nachsatz. Jeder Sieg der Idee über den Stoff, jede Vermählung des Geistes mit der Natur kann als ein Wirken Gottes, des absoluten Geistes ausgesprochen werden, von dem alle gute und alle vollkommne Gabe kommt, und ich habe nichts dagegen wenn man im Auftreten und Wirken des Genius, das in seinem weltgeschichtlichen Zusammenhange mir die weltimmanente Thätigkeit der Vorsehung gewiß macht, ein Eingreifen Gottes in die Welt erblicken will. Damit aber werden Shakspeare und Rubens, Göthe und Thorwaldsen nicht verkannt, vielmehr geht aus ihren Schöpfungen hervor daß der göttliche Geist nicht blos seine Gegenwart im Heiligthume der Kirche, sondern in allen Höhen und Tiefen des Daseyns bezeugt. Ich kann auf meine Abhandlung über den Entwickelungsgang und die Gliederung der christlichen Kunstgeschichte im historischen Taschenbuch 1853 verweisen und es getrost dem Urtheil der Leser anheimgeben, ob ich die nachmittelalterliche Malerei, Musik oder Poesie verkenne oder verdamme; mir scheint daß die weltgeschichtliche Stellung derselben erst von meinem philosophischen Standpunct aus recht angegeben werde. Und worauf beruht wohl anders das Wesen und die Wirkung aller Genrebilder als darauf daß sie uns zum Bewußtseyn bringen wie auch das scheinbar Kleinste und Unbedeutendste nur scheinbar geringfügig, in Wahrheit aber ein unergründlich Werthvolles, ein Unendliches ist, wie es nur auf das sehende Auge ankommt um überall ein Hervorleuchten des Ewigen, oder, um mit Christus zu reden, auch in

den Lilien des Feldes eine Schönheit zu erkennen, die von Salomo in all seiner Pracht und Herrlichkeit nicht übertroffen wird?

„Und im Menschenbild genieße
Daß ein Gott sich hergewandt."

Ich führe gern bei diesen Betrachtungen die Worte großer Künstler an, sey es zum Zeugniß oder sey es um sie im Zusammenhang der Erörterung zu begründen; so möge denn neben dem eben erwähnten Verse Göthe's noch ein Ausspruch stehn, der zwar von der Poesie handelt, aber für alle Kunst, für alles Schöne Gültigkeit hat. „Die wahre Dichtung kündigt sich dadurch an daß sie als ein weltliches Evangelium durch innere Heiterkeit, durch äußeres Behagen uns von den irdischen Lasten zu befreien weiß, die auf uns ruhen, daß sie uns in höhere Regionen erhebt und die Irrgänge des Lebens zurückläßt."

Nachdem Schiller und Schelling gezeigt hatten in welcher Sprache man über die Schönheit und die Kunst reden soll, darf man den Styl in Weiße's Aesthetik sehr unästhetisch finden, aber man muß anerkennen, daß er gerade die metaphysischen Fragen viel tiefer und gründlicher als Vischer behandelt und sich ebenbürtig an Solgers Seite gestellt hat. Indeß mußte die falsche dialektische Methode dem Verständniß des Buchs im Wege stehen und diejenigen abschrecken welche die natürliche Wahrheit nicht dennoch durch den künstlichen Schleier erkennen, den Weiße mit so viel eifrigen Versichrungen um ihre Glieder legt, indem er selber meint und uns glauben machen will, daß jene sich bewegen wenn er vor ihnen mit dem dialektischen Schleier auf- und abfährt. Niemand hat tiefer und genialer den positiven Gegensatz dargethan, welchen das Häßliche ebenso gegen das Schöne wie das Böse gegen das Gute bildet; aber warum sollen wir denn sagen die Idee des Guten sey in das Böse umgeschlagen, wenn ein Mensch von ihr abfällt und die Möglichkeit des Bösen für seinen Willen und sein Bewußtseyn zur Wirklichkeit macht? Wir haben nichts dagegen zu erinnern wenn Weiße in der Häßlichkeit die Verwesung oder die gespenstische Lüge des Lebens sieht und sie deshalb als die verkehrte oder auf den Kopf gestellte

Schönheit definirt; es muß aber jedes unbefangene Gemüth irren und verwirren, wenn er daneben sagt: „Die wahre Schönheit ist wesentlich Vermittlerin zwischen dem Erhabenen und Anmuthigen und selbst durch beide vermittelt. Wenn sie nun aber ihren ersten Begriff, dem zufolge Nichts Vermittlung, sondern alles unmittelbar gegenwärtiges Daseyn an ihr seyn soll, dennoch festhalten will: so versinkt sie unaufhaltsam in das Gegentheil ihrer selbst, in die Häßlichkeit. Das unmittelbare Daseyn der Schönheit ist die Häßlichkeit." Seit wann ist denn das unmittelbare Daseyn einer Sache ihr Gegentheil? Seit wann ist das unmittelbare Daseyn des Guten nicht mehr die Unschuld, die schöne Seele, sondern das Laster, der Teufel? Ist es denn die Schönheit die ihren Begriff festhält? Muß sie da nicht ein persönliches Wesen mit Vernunft begabt seyn, wenn sie das soll? oder ist es vielmehr der Philosoph der ihren Begriff auffaßt, und erkennt daß er nicht das Leben, sondern den Tod ergreift, wenn er die Schönheit als etwas Unbewegliches und Gegensatzloses festhalten will? Wir haben oben gesehen daß die Schönheit nichts für sich ist, sondern erst im fühlenden Geiste geboren wird, wenn ihm im Sinnenbild sein eignes ideales Wesen erscheint.

Doch galt es mir hier nicht sowohl um solche Verirrungen, die wahrscheinlich der Verfasser längst selbst als solche erkannt hat, als vielmehr darauf aufmerksam zu machen daß unter der Hülle derselben ein Schatz edelster Einsicht verborgen liegt oder durch jene leuchtend hervorbricht. Dies scheint mir unter Anderm dort der Fall zu seyn wo Weiße im Anschluß an den Gedanken Schellings „daß als Product der Kunst jedes einzelne Object die Unendlichkeit darstellt," von dem schönen Gegenstande behauptet er sey ein Mikrokosmos, indem ihm Denkmale und Merkzeichen alles Seyenden eingedrückt sind, die wenn nicht alle von jedem Einzelnen, doch von Verschiedenen und zu verschiedenen Zeiten wahrgenommen und verstanden werden können. So gewinnen wir in dem unerschöpflichen Reichthum eines doch ganz einheitlichen Werkes eine Ahnung von der objectiven Einheit des Weltalls im Geiste der Gottheit. Darum nennt Weiße das Schöne ein

Mysterium, und sagt: „In der Religion bezeichnet dieser Ausdruck die geheimnißvolle Gegenwart eines gottbegeisteten Körpers in einem gleichgiltigen und für sich bedeutungslosen Körper, und auch das Alterthum brauchte ihn um die Gegenwart einer gotterfüllten Welt in einem Erkennen, welches selbst wieder die Gestalt räumlicher Formen und zeitlicher Handlungen annimmt, dadurch anzudeuten." Ich möchte in Uebereinstimmung mit dem seither Entwickelten den Begriff des Mysteriums lieber so fassen daß uns darin in einem Irdischen und Zeitlichen ein Ewiges und Geistiges, eine göttliche Gnadengabe zu Theil werde.

Es ist wieder ein Dichter, der das bereits gewußt hat; Cervantes sagt:

Un bello rostro y figura
Aunque caduco y mortal,
Es un traslado y señal
De la divina hermosura;
Y èl que lo hermoso en el suelo
Desama y echa por tierra,
Desechado sea del cielo
Y non le sufra la tierra.

(Was schön ist von Gestalt und Angesicht,
Wenn irdisch und gebrechlich wohl,
Doch ists ein Abbild und Symbol,
Das uns von Gottesschönheit spricht.
Magst du's nicht in der Zeit schon lieben
Und trittst es in den Staub der Erden,
Sollst aus dem Himmel du vertrieben,
Auf Erden nicht geduldet werden.)

Hieran reiht sich uns noch zum Schluß die berühmte Stelle in Winckelmann's Kunstgeschichte (IV., 2, 22): „Die höchste Schönheit ist in Gott!" Es war Winckelmann's epochemachende That der genremäßigen Naturnachahmung, der übertreibenden Charakteristik in der Kunst den Begriff des Ideals siegreich entgegenzuhalten um einen neuen Tag heraufzuführen, in dessen Lichte bald die Göthe, Schiller, Thorwaldsen, Cornelius ihre Werke schaffen sollten; daher seine Darstellung von der Schönheit, sie sey wie das vollkommenste Wasser, aus dem Schooße der Quelle geschöpfet, welches je weniger Geschmack es

hat, desto gesunder geachtet wird, weil es von allen fremden Theilen geläutert ist. „Dieser Begriff der Schönheit," fährt er fort, „ist wie ein aus der Materie durch's Feuer gezogener Geist, welcher sich suchet ein Geschöpf zu zeugen nach dem Ebenbilde der in dem Verstande der Gottheit entworfenen ersten vernünftigen Creatur. Die Formen eines solchen Bildes sind einfach und ununterbrochen, und in dieser Einheit mannigfaltig, eben dadurch aber sind sie harmonisch; so wie ein süßer und angenehmer Ton durch Körper hervorgebracht wird deren Theile gleichförmig sind. Durch die Einheit und Einfalt wird alle Schönheit erhaben, so wie es durch dieselbe alles wird was wir wirken und reden: denn was in sich groß ist wird mit Einfalt ausgeführet und vorgebracht erhaben. Es wird nicht enger eingeschränkt oder verliert von seiner Größe, wenn es unser Geist mit Einem Blicke übersehen und messen und in einem einigen Begriff einschließen und fassen kann: sondern eben durch diese Begreiflichkeit stellt es uns sich in seiner völligen Größe vor, und unser Geist wird durch Fassung desselben erweitert und zugleich miterhoben." — In diesen letzten Worten erkennen wir dasjenige wieder was wir eben mit Weiße als das Mikrokosmische und Mysteriöse der Schönheit bezeichneten, und in dem Ausspruch über das Ideal liegt die Hindeutung auf eine Einsicht, die wir in einem folgenden Artikel gewinnen werden, daß der Künstler nicht sowohl ein Nachahmer der Natur als ein Nachahmer Gottes ist. Aber leider hat sich Winckelmann keine Rechenschaft darüber gegeben wie das Wesen Gottes denn gedacht werden müsse, wenn die höchste Schönheit ihm angeeignet werden soll. Er sagt vielmehr: „Der Begriff der menschlichen Schönheit wird vollkommen je gemäßer und übereinstimmender derselbe mit dem höchsten Wesen kann gedacht werden, welches uns der Begriff der Einheit und Untheilbarkeit von der Materie unterscheidet." Hier verirrt sich Winckelmann in jenen platonisirenden Spiritualismus, der die Schönheit in der That aufhebt; denn wo die Materie abgeschieden wird, da hat auch die Kunst ein Ende, deren Bilder im Raum und in der Zeit leben, und das ist ja gerade das Wun-

der der Schönheit, daß der Geist in der Materie erscheint, daß das Fleisch in den Geist verklärt wird. Die Schönheit muß erscheinen, ohne Sinnlichkeit keine Schönheit im eigentlichen Sinne des Worts. Der rechte Weg wird hier doch derjenige seyn, auf welchem wir nicht die Idee der Schönheit verflüchtigen, sondern unsre Gottesidee nach ihr berichtigen. Gott ist das „volle mangellose Seyn", er ist als Einheit in allem Unterschiede jene Harmonie der Liebe, die das einzelne Schöne als ein Abbild dieses Urbildes in uns erweckt. Die Aesthetik kann ebensowenig auf den Begriff eines naturlosen Gottes wie einer gottlosen Natur begründet werden, vielmehr führt sie uns zu dem Schlusse daß der Grund alles Lebens ein einiger sey, dessen ewige Natur sich in der Schöpfung der Welt entfaltet und offenbart, dessen Selbstbewußtseyn in seinen Ideen die Musterbilder aller Dinge in sich trägt und darnach den Kosmos gestaltet, dessen Geist der allgegenwärtige Mittelpunkt der Unendlichkeit und die allumfassende Einheit in der Fülle seiner Gedanken und Thaten ist. Der Geist ist eben nicht „wesentlich Negation der Natur", wie Vischer will, denn dann würde er ihr widersprechen, seine Wirklichkeit würde die ihre vernichten, er würde sich nicht in ihr darstellen und durch sie äußern können; — vielmehr wie das Innere und das Aeußere, wie Centrum und Peripherie einander fordern und voraussetzen, so Geist und Natur, Ideales und Reales, Ich und Nicht-Ich. Wo sie zur Totalität harmonisch verschmelzen, da erblüht die Schönheit. Wo die lautere Kraft der Dinge mit der Kraft unsres Geistes zusammenströmt, wo unser Geist im Bilde der Außenwelt seiner eignen Wesenheit inne wird, und dadurch im gesunden vollen Lebensgefühl sich beseligt fühlt, da erblüht die Schönheit.

Recensionen.

Rechts- und staatsphilosophische Rundschau.

Von L. A. Warnkönig.

1. Geschichte der Rechts- und Staatsprincipien seit der Reformation bis auf die Gegenwart in historisch-philosophischer Entwickelung von Dr. H. F. W. Hinrichs. Leipzig 1848. 50. 52. 3 Bde. 8.
2. Darstellung der Rechtsphilosophie des Hugo Grotius von Gustav Hartenstein. (Aus dem I. Bd. der Abhandl. der philologisch-historischen Classe der königl. sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften.) Leipzig 1850. gr. 8.
3. Spinoza's Staatslehre zum erstenmale dargestellt von S. E. Horn. Dessau 1851. S. 1--201. 8.
4. Das Rechtsprincip bei Leibnitz, ein Beitrag zur Geschichte der Rechtsphilosophie von Rob. Zimmermann. Wien 1852. S. 1—7. 8.

Der Eifer, mit welchem die Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie seit 1848 wieder bearbeitet wird, ist gewiß ein erfreuliches Zeichen der Zeit. Die Macht der Ansichten und Theorieen hat seit dreihundert Jahren die Welt umgestaltet, zum Schmerze der Einen, zur Freude der Andern: das Erscheinen und Verschwinden der Systeme selbst ist geschichtlich beachtungswerth, die Genesis und der Entwickelungsgang dieser Wissenschaft endlich ein Problem, dessen Lösung schon früh als Bedürfniß gefühlt wurde, das sich immer wieder erneuert, wenn auch eine neue Lehre, die sich als die allein wahre ankündigt, zum entschiedenen Siege gelangt.

Nach den vielen und verdienstlichen Leistungen auf diesem geschichtlichen Gebiete ist man aber berechtigt, an den später kommenden Geschichtschreiber die höchsten Anforderungen zu stellen und bei der Beurtheilung der seinigen den schärfsten Maaßstab anzulegen. Bewährt sich sein Werk, so darf er hochgestellt, muß man es für ungenügend erklären, darf unerbittlich über ihn der Stab gebrochen werden. In diesem Geiste hat Referent die rubricirten Bücher und Schriftchen geprüft, und muß als Ergebniß seiner Prüfung das Urtheil fällen, daß die letztern, die nur 60, 70 und 200 Seiten betragen, mehr Gehalt und wissenschaftlichen

Werth besitzen, als in den 3 Bänden des zuerst genannten Schriftstellers enthalten ist, die zusammen 850 Seiten fassend unwillkührlich an ein Opus ähnlicher Art erinnern, nämlich an Herrn Prof. Buß's monströses Vorwort zu Hepp's System der Statswissenschaft (Freib. 1839), in welchem die Geschichte der staatswissenschaftlichen Theorieen ohne Bücher- oder Capitelscheidung auf 1608 Seiten durch Reproduction von Auszügen aus den Originalwerken auf ähnliche Weise, wie nun bei Herrn Prof. Hinrichs geschieht, jedoch mit mehr Geist und Verständniß wie bei letzterem, erzählt wird. Da ein mißlungener Versuch dieser Art schon vorhanden war, so begreift man nicht, was Herrn Prof. Hinrichs veranlassen konnte, denselben zu wiederholen? War es Bequemlichkeit? Unbehülflichkeit oder ein planmäßiges Verfahren? In allen Fällen muß man den Erfolg bedauern, mag der Zeitaufwand vielleicht auch lohnenswerth für den Herrn Verfasser selbst gewesen seyn. Ihm gegenüber stehen die Verfasser der drei Brochüren Hartenstein, Horn und Zimmermann als wahrhaft glänzende Erscheinungen, zu welchen man, sollte man auch mit den Resultaten nicht einverstanden seyn, ihren Verfassern aufrichtig Glück wünschen muß.

Eine Geschichte der Rechts- und Staatsprincipien der Neuzeit kann nichts anderes seyn, als die Entdeckungsgeschichte rechts- und staatsphilosophischer Wahrheiten. Sie hat zu zeigen, wie im Laufe dieser Zeit die Denker auf diesem Gebiete nach und nach die Principien auffanden, deren letztes Ergebniß die Jetztgestaltung dieser Wissenschaft ist. Eine Darstellung dieser Art wird freilich, wie die Geschichte der Erfindungen und Entdeckungen, sehr oft die menschlicher Irrthümer seyn, aber immer vom größten Interesse, weil es für die Mit- und Nachwelt wichtig ist, daß sie in das Irrige nicht zurückfalle, und wisse, welche Standpunkte für überwunden anzusehen sind. Die Vielseitigkeit des Problems der Rechts- und Staatsphilosophie ist die Hauptursache der Mannigfaltigkeit der Ansichten und Systeme. Weil wirklich Staat und Recht so viele Seiten der Beschauung bieten, und die meisten Philosophen, Politiker oder Staatsgelehrten

in der Regel nur von einer sie beschauten und ihren Standpunkt für den einzig möglichen hielten, so entstanden unter ihnen der Ideenkrieg und die fundamentalen Gegensätze, deren Auflösung in einer höhern Einheit herbei zu führen, die schon großentheils gelöste Aufgabe der Philosophie der Gegenwart ist. Und diese Wahrheit hat der Geschichtschreiber der philosophischen Staats- und Rechtswissenschaft als leitende Maxime vorerst im Auge zu behalten. Allein er soll noch Anderes beachten. Er muß genau die Gesichtspunkte und Momente kennen, welche bei der Aufstellung einer Theorie auf diesem Gebiete und daher auch bei seiner Reproduction derselben maaßgebend sind, und darf die Hauptfragen, die jede Theorie dieser Wissenschaft zu lösen nothwendig sich vorsetzen muß, nie aus dem Auge verlieren, wenn seine geschichtliche Darstellung eine befriedigende und fruchtbringende seyn soll. Wir verlangen von einem Geschichtschreiber dieser Doctrinen, daß er uns sage, 1) aus welchen Quellen der zu besprechende Rechts- und Staatsphilosoph seine Wahrheiten schöpfte, ob er Rationalist, Empirist oder Eklektiker war; 2) ob er ein System aufstellte, das auf einem höchsten Princip ruht, ob er dieses Princip im Innern des Menschen z. B. in einer autonomischen Macht der Vernunft findet oder in der Natur oder Zweckbestimmung der socialen Verhältnisse, oder ob er eine objective und subjective Grundlage des Rechts zugleich annimmt? ferner ob sein Princip ein ein Sollen vorschreibendes Moral- oder ein die sociale Welt gestaltendes Naturgesetz ist? dann — ob er ein eigenes von dem Moralprincip geschiedenes Rechts- oder Staatsprincip annimmt u. s. w., wobei die in der Geschichte der Wissenschaft so wichtig gewordene Lehre von den Zwangspflichten genetisch zu beleuchten ist; 3) welches im Privatrecht seine Theorie der Fundamentalrechte (gewöhnlich Urrechte genannt) ist, welche die des Eigenthums, der Ehe u. s. w. 4) endlich welches im öffentlichen Rechte seine Ansichten über den Staatszweck, den Urgrund und die Substanz der Staatsgewalt, die Staats- oder Regierungsformen, über die Eintheilungen der Gewalten u. s. w. seyen und 5) seine Fundamentaltheorie des Völkerrechts?

Diese und andere verwandte Fragen, die dem Rechtshistoriker von selbst sich aufdrängen werden, müssen ihm beständig vorschweben und sind selbst dann zu berühren, wann der von ihm behandelte Rechtsphilosoph keine Beantwortung derselben geben oder eine solche sich auch nicht einmal vorgesetzt haben sollte. Nur durch die Berücksichtigung solcher Anhaltspunkte wird es dem Geschichtschreiber möglich, ein getreues und klares Bild der zu regulirenden Theorie zu geben, und zu bewirken, daß seine Darstellung nicht an einer Confusion leide, aus der der Leser sich nicht wird herausfinden können *).

Allein die Beachtung dieser Fragen reicht für sich noch nicht hin, eine befriedigende Geschichte dieser Wissenschaften oder auch nur einer Theorie zu schreiben. Der Autor muß außerdem nach einer richtigen Methode verfahren. Wer sich mit diesen Studien befaßt hat, weiß, daß die Schriftsteller auch auf diesem Gebiete in drei Hauptklassen zerfallen, a) solche die durchgreifende Systeme aufstellten, welche zur Herrschaft gelangten, und für die Behandlung der Wissenschaft oder für die socialen Lebensgestaltungen maaßgebend wurden; b) solche die auf der von diesen Führern eröffneten Bahn als Schüler oder Nachbeter, oft mit dem Streben nach Originalität, die Ideen der Meister so zu sagen zu kleiner Münze ausgeprägt, in Curs setzten; endlich c) oppositionelle Rechts- und Staatsphilosophen, die entweder in retrograder oder in anderwärts gehender Richtung jene bekämpfen, ohne, wenigstens in ihrem Zeitalter, zu allgemeiner Geltung zu gelangen.

Der Historiker der Rechtsphilosophie wird nun die Autoren, deren Systeme er zu besprechen hat, nach diesen Gesichtspunkten gruppiren, die einen nicht auf gleiche Linie mit den andern stellen, und überhaupt bei der Darstellung der Theorieen

*) Diese Anforderungen stellte Refer. an den philosophischen Rechtshistoriker in einer Anzeige der zwei ersten Bände des Hinrichsschen Werkes, die in Nr. 82 der Münchner Gelehrten Anzeigen v. J. 1854 erschien, und suchte ihnen selbst zu entsprechen in seinen 3 Artikeln über die gegenwärtige Aufgabe der Rechtsphilosophie, welche in der von seinen Herrn Collegen der staatswissenschaftlichen Fakultät in Tübingen redigirten Zeitschrift für Staatswissenschaft 1851. Bd. VII, erschienen ist.

mit größtmöglicher Objectivität und doch mit kritischem Sinne verfahren, auch das gegenseitige Verhältniß derselben feststellen sowie das Ergebniß ihrer Bestrebungen, und zwar zum Zwecke, die Errungenschaften der Wissenschaft bei jedem hervorheben zu können. Dabei genügt es dann auch nicht, nach der Methode einer berühmten Philosophenschule die dialectischen Gegensätze zur Basis zu nehmen, um darnach die Stadien oder Durchgangspunkte der Wissenschaft zu characterisiren, so daß die Geschichte in einen nach subjectivem Maaßstabe gefertigten Rahmen eingezwängt wird.

Beurtheilen wir nach diesen Gesichtspunkten das rechtsphilosophische Geschichtswerk des Herrn Prof. Hinrichs, so sind wir genöthigt, es für ein mißlungenes zu erklären. Statt den historischen Stoff zu beherrschen wird er von ihm beherrscht und gedrückt. Wir finden meistens eine ungesichtete Masse von Äusserungen der von ihm beleuchteten Schriftsteller, ja selbst Gemeinplätze, und eine Gleichstellung ihrer eigentlichen Theoreme mit unwesentlichen Bemerkungen derselben, unzählige Wiederholungen und vor allem ein Mangel an Schärfe bei der Darstellung. Mit großer Anstrengung muß man sich das System oder die Theorie des behandelten Schriftstellers aus den vom Herrn Verf. gemachten Auszügen selbst herausconstruiren, und um sicher zu gehen, den analysirten Schriftsteller in die Hand nehmen. Mancher Autor ist mit einer in's Weite gehenden Ausführlichkeit behandelt, wie z. B. Puffendorf, bei manchem, z. B. bei Thomasius ist die von ihm verworfene ihm nicht eigenthümliche Theorie, der er zuerst huldigte, ebenso umfassend vorgetragen, wie dessen spätere, durch die er allein Epoche in der Wissenschaft macht; auch mancher weniger bedeutende z. B. Dav. Mevius in den Vordergrund gestellt. Auch ist bei der Darstellung die historische Kunst eben nicht sehr gepflegt, so daß das Studium des Hinrichsschen Geschichtswerkes wirklich sehr ermüdend wird. Bei der Charakterisirung der Stadien des Entwickelungsganges der Wissenschaft ist ein beschränkter, fast nur formeller Standpunkt, wie ihn nach dem Verf. der Hegel'sche Denkproceß zu gebieten scheint, einge-

halten, so daß man das, worauf es in der Hauptsache ankömmt, daraus nicht ersehen kann.

In einer langen Ausführung, in welcher dieselben Gedanken fünf- bis sechsmal nur mit andern Worten wiederholt werden, wird das Ergebniß des ganzen Entwicklungsganges der Wissenschaft als ein Selbstauflösungs- oder Vernichtungsproceß ihrer selbst geschildert, ohne daß irgendwo die Errungenschaften derselben, deren es jedenfalls große giebt, hervorgehoben werden. Alles was Grotius, Puffendorf, Leibnitz, Thomasius und Wolff thaten, löste sich so zu sagen in Nichts auf. Ihre Bestrebungen waren nur vorübergehende obwohl nothwendige Gedanken gewesen, damit endlich das Hegelsche Naturrecht und mit ihm die Vollendung der Wissenschaft geboren werden konnte. Die Zeiten scheinen uns aber vorüber, wo man sich mit Formeln aus der absoluten Speculation abspeisen läßt, man verlangt etwas Solideres, Klares und Bestimmtes, was freilich im ganzen Werke des Herrn Prof. Hinrichs selten zu finden ist. Wir werden dieses allerdings strenge Urtheil nun noch näher begründen durch eine Gegenüberstellung dessen, was er über Grotius, Spinoza und Leibnitz vorbringt, zu den in den angeführten drei Schriftstellern enthaltenen Charakteristiken der Rechtstheorieen dieser Gelehrten.

1. Man sollte glauben, daß über Grotius nichts mehr geschrieben werden könnte, was nicht schon längst bekannt sey. Er hat ja nach der vorherrschenden Ansicht das moderne Naturrecht geschaffen und ist deshalb nach den Einen der verdienstvollste, nach Stahl ein sehr beklagenswerther Schriftsteller. Die Einen bedauern, daß er nicht weit genug ging und das Naturrecht nur von der Theologie, nicht aber von der Moral oder gar von der Politik sonderte, während Andere ihm gerade dieses als Verdienst anrechnen. Eine Darstellung der praktischen Rechtsphilosophie, wie sie die Wissenschaft der Gegenwart verlangt, hat vor allem die Frage zu behandeln: ob Grotius selbst das moderne Naturrecht geschaffen habe, oder ob (was richtiger scheint) dieß nur in Folge einer von seinem Standpunkte aus

abweichenden Richtung der spätern Philosophen und Juristen entstanden ist? Es ist ein Verdienst der schönen kritischen Abhandlung von Hartenstein, daß sie gerade mit der Beantwortung dieser Frage beginnt, um durch eine scharfe Analysis der das ganze System des Grotius beherrschenden Lehrsätze und Aeußerungen uns in den Stand zu setzen, den wahren Sinn und den eigenthümlichen Charakter desselben zu begreifen. Ein Versuch dazu findet sich allerdings auch bei Hinrichs von §. 84 an, aber kein glücklicher. Sehr treffend weist Hartenstein nach, daß Grotius eine Unterscheidung von Zwangs- und andern Pflichten nicht kennt; während Hinrichs sein jus naturale strictum mit Unrecht als den Inbegriff jener und sein jus naturale laxius als die Moral auffaßt, da offenbar Grotius durch jene Ausdrücke die Gerechtigkeit und durch diese das Nützlichkeitsprincip neben einander stellt. Denn die erste verlangt nach den Prolegom. des Jus belli et pacis §. 8. „alieni abstinentia et si quid alieni habeamus aut lucri inde fecerimus restitutio, promissorum implendorum obligatio, damni culpa dati reparatio et poenae inter homines meritum; und das Nützlichkeitsprincip geht nach §. 9. daraus hervor, daß der Mensch mit judicium (d. h. mit Verstand oder Vernunft) begabt ist ad aestimanda ea quae delectant aut nocent, non praesentia tantum sed et futura etc. Es handelt sich also hier nicht vom Gegensatz zwischen Recht und Moral, sondern von dem zwischen dem Recht und dem Wohl, und weil der Mensch beides zu erkennen die Fähigkeit und es zu verwirklichen den Trieb besitzt, so steht sein Wille unter der Herrschaft dieser beiden von Grotius als jus naturale bezeichneten Naturgesetze, aus welchen allerdings das Recht hervorgeht, weil der Mensch in seinem Handeln und bei der Gestaltung des geselligen Lebens mit Nothwendigkeit zum Festhalten an diesen Gesetzen getrieben wird. Richtig ist es, daß Grotius das jus strictum auf das Socialitätsprincip stützt, das jus naturae laxius auf die allgemeine Vernünftigkeit der Menschen. Beiden setzt er dann das jus voluntarium als positives d. h. willkührlich festgestelltes, also nicht als eine Unterart

des jus naturale, aber inwiefern es rechtmäßig constituirt ist, dennoch ebenso wie das jus necessarium verbindliches, diesem entgegen. Da ein weiteres Eingehen auf dieses Alles hier nicht am Platze ist, so wollen wir nur die Ansicht Hartenstein's bestätigen, daß aus der Lehre des Grotius das abstrakte Naturrecht nicht nothwendig hervorgeben mußte, und noch beifügen, daß sein Standpunkt ein weit höherer war, und zwar ein solcher, aus dem auch die historische Rechtsphilosophie abgeleitet werden kann, was weiter auszuführen wir aber hier unterlassen müssen. Wir glauben keineswegs, daß Herr Prof. Hinrichs S. 84. die Rechtslehre des Grotius richtig, klar und erschöpfend gezeichnet hat, wenn er sagt: „Nach Grotius sey Recht, was der menschlichen Gesellschaft gemäß ist, Unrecht was ihr widerstreitet", indem ja dieser für natürliches Recht erklärt, was der natura socialis und rationalis des Menschen gemäß sey, (Bd. I. K I. Art. 10. §. 1.), oder wenn er als wichtige Aeßerungen von Grotius die Sätze aufführt: „Die menschliche Gesellschaft ist gleich oder ungleich ꝛc. es giebt ein gleiches und ein ungleiches, herrschendes, regierendes Recht, — das gleiche Recht ist das Naturrecht, die moralische Qualität des Menschen, das Naturrecht ist vollkommen oder weniger vollkommen" u. s. w. Um dergleichen zu sagen bedurfte es keines Hugo Grotius und keines so umfassenden Werkes, wie sein Jus belli et pacis, und gewiß würde dieses das ihm gewordene europäische Ansehen nicht erlangt haben, wenn sein Inhalt nur in der Durchführung solcher Allgemeinheiten bestanden hätte. — Wir gehen zu Anderem über.

2. Auch die von Herrn Prof. Hinrichs gegebene Darstellung der spinozistischen Rechts- und Staatslehre steht hinter der von Horn zurück. Es wäre freilich schwer gewesen, das Rechte nicht zu treffen, da Spinoza auf eine so klare und concise Weise die Fundamentalsätze seiner Theorie insbesondere im Tractatus theologico-potiticus Cap. XII. und im Cap. II. des spätern Tractatus politicus ausgesprochen hat. Aber es fehlt bei Herrn Prof. Hinrichs abermals die Schärfe und das Hervorheben der

Hauptmomente der Spinozistischen Staatslehre und eine das Verständniß erleichternde organische Gliederung des Stoffes. Beide sind Horn's Hauptverdienst. Man kann in der Staats- und Rechtslehre Spinoza's drei Haupttheile unterscheiden, nämlich dessen Naturrechtstheorie, gewissermaßen die Metaphysik seiner Staatslehre, dann seine Lehre von den Staats- oder Regierungsformen, und seine Ansichten über das Verhältniß der philosophischen Principien zur lex divina.

Die Darstellung der ersten ist Herrn Horn in hohem Grade gelungen, besser noch als Sigwart *) und Roßbach **), obgleich beide das Richtige sehen. Spinoza's Rechtsmetaphysik ist eine ingeniöse aber dennoch ganz einfache Verschmelzung der späteren Grundanschauungen Rousseau's und Bentham's ***) d. h. sie enthält den Keim und die Basis zu beiden, wie wenig Verwandtschaft diese auch unter sich haben. Kein Unbefangener wird jetzt Spinoza für einen groben Vertheidiger der rohen Gewalt oder des jus fortioris ansehen. Wenn er unter jus naturale das Gebahren des Menschen im ungeordneten Naturzustande versteht, so faßt er dasselbe nicht als etwas auf, das durch ethische Principien zu rechtfertigen wäre, sondern als durch die Naturgesetze factisch gegebene Zustände; er beschaut die Individuen auf der Stufe des Naturells und zwar auf der niedersten, auf welcher sie als concrete Wesen erscheinen, die sich zu erhalten streben und ihre Kräfte ihrem von Gott erhaltenen Organismus gemäß geltend machen. Es ist also hier von dem jus naturale, quod natura omnia animalia docuit und das schon die römischen Juristen kennen, die Rede.

Aber der Mensch ist nicht blos Natur-, sondern auch Vernunftwesen, und steht als solches unter einer andern Ge-

*) Vergleichung der Rechts- und Staatstheorie des B. Spinoza und Th. Hobbes. Tübingen 1842.

**) Die Perioden der Rechtsphilosophie. Regensb. 1842. §. 206. 210.

***) Spinoza will den Staat als einen nach dem Princip der Nützlichkeit bestens geordneten Organismus der durch den Staatsvertrag gemeinsam gewordenen von der Natur Allen zukommenden Freiheit.

setzgebung, die ihn bestimmt nach dem Wohle*) zu streben und ihn leitet, die Mittel und Wege zu dessen Verwirklichung zu finden und anzuwenden. Das Hauptmittel dazu ist die sociale Einigung im Staat, oder wie wir sagen können, die ergänzende Gemeinschaft der Menschen. In diesem und durch diesen wird es den Individuen möglich, den Anforderungen ihrer Natur auf eine vernunftgemäße, eine höhere Weise zu genügen. Ihr angeborner Drang nach Kraftentwicklung soll nicht vernichtet, sondern organisch gestaltet werden und erscheint nun als Freiheit (Tract. th. p. c. 20. §. 11. 12.) und der Staat daher als Organismus der Freiheit. In demselben wird (wie Horn S. 47. nach dem Tract. theolog. polit. XVI. 13. sagt) bewirkt, daß das Recht, welches Jeder von Natur zu allem hatte, sie jetzt gemeinschaftlich haben, und dasselbe nicht mehr durch die Gewalt und die Begierde eines Jeden, sondern durch die gesammte Macht und den Willen Aller bestimmt wird. **) Und (sagt Horn S. 54. nach §. 25. jenes Cap. weiter) das eigentliche Grundelement der bürgerlichen Gesellschaft ist nichts anderes, als die Oberherrschaft des Geistes über die Sinne, der hellsehenden Vernunft über die blinde Leidenschaft: der Gesellschaftsvertrag nichts anderes als die förmliche Anerkennung dieser Oberherrschaft von Seiten aller". Im Staate bleibt also (nach S. 63.) das Naturrecht ewig fortbestehen, nur geregelt durch die Vernunft, wo es dann auch Vernunftrecht und später gefestigt durch das Gesetz, wo es dann auch positives — oder Gesellschaftsrecht heißt.

Wer die Horn'sche Darstellung der Staatslehre Spinoza's gelesen, wird sich überzeugen, daß in derselben durchaus nichts Gemeines oder gar Gefährliches enthalten ist, ja daß sie selbst von den Anhängern der historischen Rechtsphilosophie fortan

*) Das Princip Bentham's.

**) Eben so in der Hauptsache Rousseau!

nicht mehr verdammt werden darf.*) Wie grosartig ist die von Horn S. 67 hervorgehobene Aeußerung Spinoza's über die Regierungen: „Wenn wir sagen, diejenige Regierung sey die beste, wo die Menschen einträchtig leben, so meinen wir das menschliche Leben, das nicht blos im Kreislauf des Blutes und andern allen lebenden Wesen gemeinsamen Dingen besteht, sondern das, was hauptsächlich durch Vernunft wahre Tugend und wahres Leben des Geistes bezeichnet wird.

Spinoza's Ansichten über das Verhältniß der lex naturalis zur lex divina sind mit Vorliebe bei Herrn Prof. Hinrichs S. 202. entwickelt. Wir fanden hierin nicht das Gleiche bei Horn, jedoch allerdings deren Begründung in Spinoza's beiden hierhergehörenden Tractatus. Doch möchten wir bezweifeln, daß Spinoza's Staatslehre einen theologisirenden Endpunkt habe, und es scheint uns ein solcher nur vom Herrn Verf. selbst unterlegt zu werden, zumal da Spinoza's Aussprüche über die lex divina im Cap. IV. des Tractatus theologico-politicus sich finden und im engsten Zusammenhange mit dessen rein theologischem Theile stehen, während die Staatslehre doch erst mit dem 16ten Capitel beginnt, auch Spinoza's Ansicht über das Verhältniß der Kirche zum Staate durchaus kein für jene so günstiges ist, daß er die Interessen des Glaubens so hoch stellt, indem er im Gegentheil (wie schon Sigwart zeigte) das Religiös-kirchliche dem Staatlichen unterordnet: wie er denn auch den (von Horn aus dem Tract. theol.-pol. XIX. 24 zum Motto seiner Darstellung genommenen) Ausspruch thut: höchstes Staatsgesetz ist des Volkes Wohl, dem Alles, Menschliches und Göttliches, anbequemt werden muß.

3. Wir müssen endlich auch die Darstellung des Rechtsprincips bei Leibnitz durch Zimmermann über die Darstellung der Leibnitzischen Rechtslehre bei Herrn Prof. Hinrichs setzen.

---

*) Bekanntlich spricht Stahl, Rechtsphilosophie I. S. 100, ein strenges Verdammungsurtheil über sie aus.

Die vom Letztern befolgte Methode ist die, daß er in chronologischer Ordnung diejenigen Schriften des großen Philosophen excerpirt, in welcher sich dieser über das Naturrecht äußert, vor allem was in der nova methodus docendae et discendae jurisprudentiae §. 74 folg. und in der bekannten Vorrede zum Codex juris gentium enthalten ist. Hierauf, nachdem er S. 30—32 und S. 69—75 die rechtsphilosophische Theorie von Leibnitz gegeben, geht er zur Darstellung von dessen Religionsphilosophie von S. 76 bis S. 80 und zuletzt zu der seiner Monadologie S. 81 bis S. 105 über, weil mit diesen die erstere zusammenhänge (S. 105) und aus ihnen erklärt werden müsse (?). Die polemischen Erklärungen Leibnitzens gegen andere namentlich gegen Puffendorf werden gelegentlich eingereiht, und die ganze Abhandlung über Leibnitz durch eine Zeichnung des ganzen Entwickelungsprozesses des Naturrechts seit dem Mittelalter bis zu ihm geschlossen, in der sich die oben von uns mitgetheilten Grundgedanken wiederfinden, mit welchen der ganze dritte Band des Hinrichs'schen Geschichtswerks endet. Nicht zu vergessen ist, daß der Herr Verf. S. 59—63 Auszüge aus Bruchstücken handschriftlicher Abhandlungen Leibnitzens, die sich auf der Bibliothek in Hanover befinden, mittheilt, die jedoch nicht von besonders großer Bedeutung sind, außer daß sie die verschiedenen Gestaltungen der Lebensgemeinschaften aufsuchen, die durch das Recht näher regulirt werden. *)

Die obwohl fast um die Hälfte kürzere Abhandlung von Herrn Rob. Zimmermann macht es dem Leser doch unendlich viel leichter, die Leibnitz'sche Rechtslehre zu erschauen. Zuerst werden sehr gedrängt die Lehren des Grotius, Hobbes und Puffendorfs angegeben (S. 1—6), dann die Hauptäußerungen Leibnitzens über das Rechtsprincip aus seinen verschiedenen Schriften mitgetheilt und deren Sinn festgestellt, desgleichen einige politische Ansichten des großen Philosophen (S. 7—64), und dann S.

1) Die Aeußerungen Leibnitzens erinnern an die die Hegel'sche Sittlichkeit gestaltende Familie und dessen bürgerliche Gesellschaft, und Herrn Prof. Fichte's Formen der ergänzenden Gemeinschaft.

65 — 70 eine innerlich zusammenhängende Rechtstheorie desselben versucht, aus welcher man sieht, wie großartig diese war, wenn sie auch zum Theil nur aus neuen Auffassungen schon bekannter Ideen oder aus früheren Zeiten stammender Aussprüche hervorging. Durch des Verf. Beleuchtung ist es möglich, die wahre Bedeutung der bekannten Leibnitz'schen Zurückführung alles Rechts auf das jus strictum, die aequitas und die pietas zu verstehen, die auf den ersten Anblick als eine wenig gelungene Auslegung der in Justinians Institutionen B. I. Tit. 1. §. 3. angeführten tria juris praecepta erscheint, nämlich des honeste vivere, alium non laedere, suum cuique tribuere.

Der tiefere Sinn der Leibnitz'schen Unterscheidungen ist aber der, daß durch sie der dreifache Standpunkt bezeichnet wird, von welchem aus die sociale Stellung der Menschen gegen einander zu beurtheilen ist, obgleich alle darauf hinzielen, daß durch die Befolgung des jus strictum, der aequitas und der pietas die Bestimmung des Menschen und zwar sowohl im irdischen als im spätern Leben — die Verwirklichung der Glückseligkeit erfüllt werden soll *). Es bedarf zu diesem Zwecke der Heiligachtung des strengen Rechts d. h. der negativen Achtung der jedem wirklich zustehenden Rechte aller, also der Erhaltung des Friedens (daher alium non laedere). Allein dieß genügt der Idee der Gerechtigkeit noch nicht, sie verlangt positive Förderung durch Einflußnahme auf das Wohl anderer. Die Gerechtigkeit wird dann werkthätige Liebe (caritas) und verlangt das suum cuique tribuere. Das strenge Recht will blos, daß keiner im Gebrauche der Bedingungen zur Glückseligkeit, die er schon besitzt, gehindert werde; die Liebe ist bemüht, ihm auch diejenigen zu verschaffen, welche ihm noch fehlen. Allein der letzte Endzweck der Schöpfung geht über das Leben hinaus; denn es weist die göttliche Gerechtigkeit in derselben jedem seinen Platz und die zur Erreichung seiner allgemeinen und individuellen Bestimmung nöthigen Bedingungen an, dem Einzelnen wie der Menschheit,

*) Bei Thomasius erscheinen dieselben als die principia justi, honesti, und decori wieder.

und die Pietas schreibt uns vor auch diese zu erfüllen. Diese Stufen der Gerechtigkeit konnte Leibnitz übrigens nur deshalb unterscheiden, weil er einen viel weitern Begriff derselben hat, indem nach ihm alles, was die Moral als Pflicht gegen andere betrachtet, unter denselben fällt. Da wir in der Gegenwart genauere Auffassungen der practischen Ideen haben, so muß seine der Sache nach richtige Lehre, wenn sie erhalten werden soll, in einer andern Terminologie wiedergegeben werden, und wir glauben nicht zu irren, wenn wir in seinem jus strictum die eigentliche Rechtsidee erkennen, in der aequitas und der pietas die in der Ethik des Herrn Prof. Fichte mit ebensoviel Scharfsinn als Klarheit entwickelten Ideen der ergänzenden Gemeinschaft und der Gottinnigkeit. Werden diese im menschlichen Gemeinleben durch sociale Institute und feste Normen praktisch durchgeführt, so entsteht zugleich ein ihnen gemäßer Organismus des Rechts, so daß sie dann auch Grundlagen einer höheren Rechtsordnung und daher Regeln der Gerechtigkeit werden, weshalb insoweit sich die Leibnitz'schen Bezeichnungen wieder rechtfertigen lassen. So viel hierüber. —

Eines müssen wir jedoch noch bemerken, nämlich daß Herr R. Zimmermann sowohl von Grotius als von Leibnitz anzunehmen scheint, beide hätten durch den Ausdruck jus strictum die s. g. erzwingbaren Pflichten bezeichnen wollen. Wir glauben dieß deshalb nicht, weil erst Thomasius die Erzwingbarkeit für das Hauptmoment der Rechtspflichten erklärte. Wenn jene Philosophen sich unter dem jus strictum strengere Pflichten dachten, als die des jus naturale laxius, oder der aequitas und der pietas, so ist ihnen doch die dem späteren Naturrecht in Deutschland eigne, und, wie es scheint, auch von Herrn R. Zimmermann als nothwendig angenommene Begriffsbestimmung der Rechtspflichten gewiß noch unbekannt, wie sie in der Natur der Sache auch nicht begründet ist.

Fortlage: Genetische Geschichte der Philosophie seit Kant. 1852.

Von Prof. Dr. Erdmann.

„Wir sollten es nicht vorziehn im Namen Hegel oder Feuerbach oder Fries uns recht geflissentlich und gewaltsam von Kant zu trennen, anstatt der Wahrheit die Ehre zu geben und sowol freimüthigen als bescheidenen Sinnes einzugestehn, daß wir sammt und sonders doch weiter nichts als verschieden gestaltete Kantianer sind."

Diese einleitenden Worte des Verf. haben glücklicher Weise aufgehört eine Paradoxie zu enthalten; die Zahl derer mehrt sich von Tage zu Tage, welche die Philosophie des 19. Jahrhunderts, wenigstens die deutsche, nur als Entwicklung der Keime ansehen, die Kant in seinen Werken niedergelegt hat. Eben darum muß man einen jeden neuen Versuch, dies im Einzelnen nachzuweisen, willkommen heißen, selbst wenn darin manchmal verkannt wird, was der Nachfolgende weiter ausgebildet hat, oder ein anderes Mal auf Kant zurückgeführt wurde, was aus einer von ihm unabhängigen Quelle entsprang. Um das Verdienst und die Stellung Kant's richtig zu würdigen, giebt der Verf. zuerst eine flüchtige Uebersicht des Zustandes der Philosophie vor Kant, in welcher mit Recht die sensualistische Lehre vom Ursprunge der Erkenntnisse so wie die entgegengesetzte von den angebornen Ideen in den Vordergrund gestellt wird. Wenn Kant die Doppelstellung zum Sensualismus angewiesen wird, daß er Bekämpfer und Vollender desselben sey, so hätte in wörtlicher Uebereinstimmung mit ihm selbst, das ganz Gleiche von dem Intellectualismus Leibnitz's gesagt werden müssen, ohne dessen Lehre von der Körperwelt als einem phaenomenon bene fundatum Kant vielleicht nicht dazu gekommen wäre, hinter den Erscheinungen Dinge an sich anzunehmen. Eine ausführliche Darstellung der Kantischen Lehre folgt. Es hat zur klaren Uebersicht derselben nicht beigetragen, daß die Grundsätze des reinen Verstandes vor der Kategorieentafel aufgestellt werden, auch ist zu bedauern

daß nicht (wie Kant selbst dies namentlich in den Prolegg. thut) der Schluß jeder Untersuchung mit den Grundfragen: Wie ist Mathematik, wie reine Naturwissenschaft, wie Metaphysik des Uebersinnlichen möglich? in Verbindung gesetzt wurde. Jetzt erscheinen, (namentlich da S. 50 die Ideen als „Begriffe welche die Anschauung überfliegen und in deren Felde es nur hohle Luftgestalten gibt" bezeichnet werden) die Untersuchungen über die theoretische und praktische Vernunft viel mehr getrennt als bei Kant, bei dem die Ideen als regulative Principien sich unmittelbar an die Grenzbegriffe des Verstandes anknüpfen und für die Metaphysik der Sitten gerade so das Fundament abgeben, wie die Kategorieen für die der Natur. Daß die „religiösen Postulate" S. 65 ff. von der praktischen Philosophie getrennt worden, hat, da sich die Darstellung an die Rel. innerh. d. Gr. d. bl. Vn. hält, einen guten Grund, obgleich der Satz: „Wie der Staat aus der Idee der moralischen Freiheit herauswächst, so wächst die Religion aus der Idee der moralischen Glückseligkeit hervor", vielleicht von Kant Widerspruch erfahren hätte. (Uebrigens hat die Darstellung des Verf. den Ref. nicht überzeugen können, daß in seiner Rel. innerh. rc. und in der Kr. d. Urth. kr. Kant noch auf dem Standpunkt seines Hauptwerkes stehe, und eben darum ist ihm der Wunsch erlaubt, daß die Differenz hervorgehoben wäre). Nachdem dann die Namen der Männer angeführt sind, durch welche Kants Lehre verbreitet wurde — (seltsamer Weise finden sich angeführt Bardili mit seinem Grundriß der ersten Logik, ferner Köppen, Caj. Weiller) — theilt der Verf. die Philosophen seit Kant in vier Klassen. „Die erste ist die der Kantianer im engsten Sinn, welche die Kritik der Vernunft für das bereits vollendete System der Vernunft nahmen. Hierher gehört die größte Zahl der oben genanten Schüler." Eine andere Klasse sind die „Kantianer im freiern Sinne des Worts, welche durch eine Popularisirung der Resultate der Kantischen Kritik dieselbe dem Leben annäherten. Hierher gehören K. L. Reinhold und Jacobi." Es gehört Muth dazu, so etwas auszusprechen; daß Jacobi durch die, ursprünglich Hamann'sche, Polemik gegen den Dualismus von Sinnlich-

keit und Verstand, daß er ferner durch das Hervorheben des subjectiven Momentes des Gewissens gegen den allgemeinen Imperativ der Pflicht, Kant diametral entgegengesetzt ist, das wird übersehen und man soll es wohl am Ende als einen Zufall ansehn, wenn er sämmtliche Consequenzen, die aus dem Kantianismus gezogen wurden, als atheistisch verrufen hat. Eben so geschieht Reinhold offenbares Unrecht, wenn von ihm nichts weiter gesagt wird als „er faßte die Kantische Philosophie auf im Sinne einer neuen religiösen Verkündigung," „Kant trat hiermit in den Rang der Religionsstifter ein" u. s. w. Wie viel wichtiger würdigt dagegen Fichte Reinhold's Verdienste, wenn er bekennt, durch dessen Reduction der beiden Stämme der Erkenntniß auf eine Wurzel, und Begründung des Systems durch einen Grundsatz sey erst die Wissenschaftslehre möglich geworden, und wenn er den theoretischen Theil seiner Wissenschaftslehre damit abschließt womit Reinhold anfängt, gerade wie Reinhold es mit der transscendenten Aesthetik und Analytik gemacht hatte. — Bei weitem gründlicher nimmt es nun der Verf. mit der Klasse der „Kantianer im strengen Sinne der weiten Consequenz. Sie verfolgen die Resultate der Kantischen Philosophie weiter. Hierher gehören Fichte, Schelling, Hegel." Die Verdienste dieser drei werden aber nicht einander gleichgestellt. Vielmehr soll Fichte der eigentliche Vollender des Kantischen Systems seyn, Schelling und Hegel geben „bloße Versuche einer möglichen Anwendung jener in sich sicheren Constructionen auf die Reiche der Erfahrung." Wer eine andere Ansicht haben sollte wird mit einem Trumpf (welche auszuspielen der Verf. überhaupt liebt) abgefertigt: „Wer der Meinung ist, daß man aus dem absoluten Ich noch in ein höheres Princip hinaufsteigen könne, dem ist anzurathen, daß er zuvor die drei Grundsätze der Wissenschaftslehre studiere, ehe man mit ihm ein Wort weiter reden kann" S. 148. Da nur die Liebe, mit welcher ein Gegenstand erfaßt wird sein Verständniß möglich macht, so ist dem Verf. die Darstellung der Wissenschaftslehre besonders gelungen. Originell aber nicht unzweckmäßig ist es, daß er nicht von den drei Grundsätzen aus-

geht, sondern zuerst die Deduction der Vorstellung giebt, und, nachdem er nachgewiesen hat, daß sich das vorstellende Wesen continuirlich zum Vorstellen eines Unvorstellbaren gezwungen findet, aus diesem Widerspruch nicht nur Zeit und Raum ableitet, sondern von ihm zurückschließt auf die Thathandlungen welche in den Grundsätzen beschrieben werden. Von dieser gefundenen Grundformel aus wird dann wieder die Anschauung deducirt, und so der Beweis für die Richtigkeit jenes Rückschlusses gegeben. Einen Unterschied zwischen der frühern und spätern Fichte'schen Lehre giebt der Verf. nicht zu, höchstens eine ruckweise erfolgende weitere Ausbildung. Weil es als Atheismus aufgenommen wurde, wenn die Gottheit als moralische Weltordnung definirt wird, habe Fichte einsehn müssen, daß auf diesem Wege nicht durchzukommen sey, und habe nun in seiner Anweisung zum seligen Leben auf mehr populäre Weise dargestellt, was schon der erste Grundsatz der Wissenschaftslehre enthalte (S. 137.) Trotz dem daß der Verf. Jedem, der dies nicht zugiebt, nachsagt er sey nicht fähig die Grundidee Fichte's zu ergreifen, wird es erlaubt seyn, einen Unterschied zwischen dem Standpunkt anzunehmen auf dem es Götzendienst genannt war Gott Seyn zuzuschreiben, und dem wo Gott allein Seyn zugeschrieben wurde. Als das eigentliche Verdienst Fichte's wird angegeben daß er „den Uebergang des Kantischen Religionsbegriffs aus dem Theismus in den Pantheismus vollzogen habe, der nicht wieder rückgängig zu machen" sey. Denn „zwar nicht der moderne immanente Pantheismus der außer Natur und Geschichte kein drittes kennt", wohl aber ein Pantheismus der Transscendenz ist dem Verf. das wahre System. Nach diesem „giebt es ein drittes Vorausgesetztes, sowol der Natur als der Weltgeschichte Transscendentes, gleichsam eine Säule der Welt, welche nur sofern sie sich zur Anschauung entäußert in die Erscheinung tritt, sofern sie aber aller Entäußerung vorangeht, transscendentes Princip bleibt, verwandter zwar dem bewußten Individuum als dem unbewußten Naturgrunde, aber weder mit diesem noch mit jenem vertauschbar." Diesen transscendenten Pantheismus, welcher absoluter oder ra-

dicaler Idealismus ist, habe die Wissenschaftslehre in offner und aufgedeckter, das spätere Fichte'sche System in zugedeckter Gestalt dargestellt (S. 141.) „Da die Grundthätigkeiten des anschauenden Ich's sich als Raum- und Zeit-setzende erwiesen hatten, so konnte es nicht fehlen daß die Wissenschaftslehre durch eine weitere Anwendung auf das Reich der Erfahrung in eine Naturphilosophie und eine Philosophie der Geschichte umschlug." Das Erstere geschieht durch Schelling (S. 146—184), „dessen absolute Identität das absolute Ich der Wissenschaftslehre in einer gewissen Anwendung gefaßt" seyn soll. Hier ist nun zu wenig unterschieden zwischen dem Standpunkt, auf welchen sich Schelling in seinen ersten naturphilosophischen Schriften stellte, und auf dem er später stand. Die „Ideen" bestimmen die Naturphilosophie als einen der angewandten Theile der Wissenschaftslehre (die Ethik ist der andere). Die „Weltseele" sieht das Verhältniß noch eben so an. Damit steht also die Sache so: die theoretische Wissenschaftslehre welche das Fundament für Kant's transscendentale Analytik gebildet hatte, begründet also auch die auf die Analytik sich stützende Metaphysik der Natur; für die Metaphysik der Sitten bildete die transscendentale Dialektik das Fundament, welche dann Fichte durch die praktische Wissenschaftslehre tiefer begründete. Gerade wie Fichte an die Stelle der Kantischen Metaphysik der Sitten seine Rechts- und Sittenlehre stellte, gerade so konnte der „zweite Urheber der Wissenschaftslehre", wie Reinhold Schelling nannte, an die Stelle der Kantischen Metaphysik der Natur seine Naturphilosophie stellen. So lange dies die Stellung der Naturphilosophie war, konnten Fichte und Schelling sich bona fide als ganz einverstanden erklären, sie haben sich in die Ausarbeitung der angewandten Philosophie getheilt, und stören sich nicht (höchstens wo Schelling ins ethische Gebiet übergreift). Seit aber Schelling im „ersten Entwurf" gezeigt hatte, daß die Natur ebenso wie das Ich sich hemmende Productivität ist, lag der Gedanke nahe, die Wissenschaft der Natur der Wissenschaft vom Ich nicht mehr zu subsumiren sondern zu coordiniren. Dies geschieht in der Einlei-

tung zum „Transscendentalen Idealismus", besonders aber in der „Ersten Darstellung". Damit ist aber auch der Standpunkt der Wissenschaftslehre verlassen, welche aufhört zu seyn was sie war, wenn sie nicht einzige Grundwissenschaft ist. Indem Fortlage diese veränderte Stellung verkennt, giebt er zwar eine vortreffliche Entwicklung der idealistischen Construction der Materie wie sie Schelling in den ersten Schriften vorschwebte, aber indem er den Gegensatz zwischen Wissenschaftslehre und Identitätssystem verkennt, ist er nicht im Stande, in der spätern Schellingschen Lehre einen Versuch zu sehn diesen Gegensatz zu überwinden, und die Darstellung von Schellings späterem System (S. 172 ff.) läßt es eigentlich unerklärt, wie Schelling dazu gekommen ist. Auch ist es ihm durch das Verkennen dieses Gegensatzes unmöglich gewesen, die Versuche v. Berger's, Solgers', Steffens' richtig zu würdigen, die so sehr sie von einander abweichen, alle versucht haben die Starrheit des alle Subjectivität unterdrückenden Identitätssystems zu mildern, gerade wie Schelling selbst dies in seiner veränderten Lehre versucht hat, in der er dem Spinozismus, ja dem Identitätssystem selbst, nur die Rolle eines Momentes zuweist. — Die Schellingsche Schule (S. 184—255) wird nach den verschiedenen Epochen (d. h. Perioden) die in Schellings Wirksamkeit unterschieden werden, in drei Gruppen geordnet. Unter den Naturphilosophen wird Oken als der Empiriker, bei dem die apriorische Thätigkeit zurücktrete (?), Schelver als der Aprioriker unter den reinen Naturphilosophen bezeichnet. Zwischen das empirische und speculative Moment sollen Steffens und Schubert in die Mitte treten, so aber, daß in ihnen sich der Uebergang zur dritten Gruppe (den speculativen Theologen) vorbereite. Als Mitarbeiter in der Ausbildung des Identitätssystems werden Hegel, Wagner, Krause, Bardili (?), Berger u. A. genannt. Die Lust zu pointirender Antithese läßt dem dürftigen Krause, Wagner als „den geliebkoseten Sohn seiner Zeit" bezeichnen, ein Prädicat welches wenn man Wagner's Leben kennt, fast wie Ironie klingt. Wenn dann gesagt wird: „in einer ähnlichen Sphäre wie Wagner bewegen sich Schad,

Ast, Rixner, Creuzer, Stuhr, Knapp, Molitor, Daumer," so werden diese Männer sich wohl, und zwar mit Recht, sehr wundern zusammengestellt zu werden. Der nüchtere aufgeklärte Wagner und Molitors Apotheose der Cabbala! Ein Anhang „von der Romantik" scheint bloß den Zweck zu haben alle die unlauterer Absichten zu zeihen, welche den „entschieden demokratischen" Geist der Wissenschaftslehre verleugnen" und die „Waffen zur Vertheidigung der heterogensten Zwecke, wie Christus, Monarchie, Adel, welche — (Zwecke oder Waffen?) — nur das gemein hatten daß sie unlauter waren, aus der Rüstkammer der Naturphilosophie nahmen, aus deren Ideenchaos sich Jeder das seinen Zwecken Taugliche fischen konnte." Der Verf. macht leider nur eine allgemein herrschende Mode mit, wenn er Jedem der anders denkt als er, miserable Absichten unterlegt, wenn er Jeden unredlich und einen Verräther der guten Sache nennt, der sich dem Theismus nähert, wenn er Schelling nur aus Mangel an Freimuth und Offenheit" einen „mythologischen Begriff" festhalten läßt u. s. w., und doch würde er, mit Recht, sehr empört seyn wenn Jemand sagen wollte: Fortlage nennt sich einen Pantheisten, weil man dadurch Glück macht bei denen, die in Journalen das große Wort führen. Als „Mitarbeiter Schellings" in seiner Philosophie der Offenbarung werden „Franz Baader, Schleiermacher, Daub, Solger, Gioberti, Sengler u. A." genannt. Dann wird weiter gesagt, daß in einem ähnlichen Ideengange wie Baader sich „W. A. Günther, F. Hoffmann" u. A. bewege. (Die Zusammenstellung hat, durch die fortdauernde Polemik gerade dieser beiden gegeneinander, etwas Komisches). — Hegel (S. 256 314) „tritt durch sein System dem Schelling'schen als ein nothwendiges Ergänzungsglied zur Seite"; „seine Phänomenologie des Geistes ist eine Anwendung der Fichte'schen Sittenlehre auf den weltgeschichtlichen Proceß." Sie ist „der erste Entwurf einer wirklich in das moralische Getriebe der Societät mit Klarheit und Deutlichkeit eindringenden Philosophie der Geschichte". Nachdem dann als Inhalt der Logik nicht bloße Abstractionen sondern „die Stufen und Grade der Arbeit des intelligenten Daseynstrie-

des" angegeben worden, geht es an eine Darstellung derselben. Der Satz (S. 274): „Seyn, Wesen und Begriff sind daher die drei Themata welche im ersten Theil (?) der Logik zur Abhandlung kommen. Dieser Theil heißt darum die subjective (?) Logik, weil er die subjectiven Denkbestimmungen am außerhalb des Begriffs gesetzten Seyn entwickelt", würde wohl richtiger seyn wenn er in allen seinen Bestandtheilen umgekehrt würde. Was das Verhältniß der Logik zur Naturphilosophie und Geistesphilosophie betrifft, so sollen diese „die weitere Ausführung der in der Logik bereits skizzirten Processe des objectiven und des absoluten Begriffs seyn. Denn der objective Begriff ist die Natur, der absolute Begriff aber ist der Geist. Die Naturphilosophie ist eine speciellere Ausführung der Begriffe des Mechanismus u. s. w. an den Thatsachen der Erfahrung." Diese Ansicht, die freilich auch innerhalb derer die sich Hegelianer nennen Vertreter findet, möchte mindestens controvers seyn. Nach der Betrachtung der Natur, wird sogleich zur Hegelschen Staatslehre übergegangen, und aus dieser und der Philosophie der Geschichte ein Auszug gegeben. Bei Gelegenheit der Ausbreitung der Hegelschen Schule (S. 314—318) wird der Physiolog Schulz derselben zugezählt, eben so Ulrici; Göschel wird zu ihrem Repräsentanten in Leipzig gemacht; C. Ph. Fischer, Reiff, v. Berger, Braniß, Chalybäus sollen die Hegelsche Methode auf den Universitäten heimisch gemacht haben. Wichtiger als diese lapsus calami ist die Beurtheilung der Hegelschen Philosophie. Sie soll weder für den consequenten und ganzen Idealismus noch für den ganzen und consequenten Realismus Platz haben. Dieses System war darum „allerdings der treuste Abdruck seiner Zeit oder seine eigne Zeit in Gedanken gefaßt, nämlich eine Zeit der Halbheit und Verzagtheit, der Unmännlichkeit und Unentschlossenheit, welche die Freiheit in Worten pries, während sie dieselbe thatsächlich verfolgte, und welche Religion und Staat, während sie mit beiden prahlte und groß that, thatsächlich den bloßen Familien-Interessen und Privatvortheilen opferte". Der eigentliche Fehler nämlich des Hegelschen Systems soll darin liegen daß es ein

realistisches System der Immanenz ist, daher Feuerbach es mit Recht zum Materialismus hingeleitet habe. Darum arbeitet es aber, wie immer der Materialismus, für die positiven Religionsformen d. h. für die Mythologie. Ganz anders verhält sich's mit der richtig verstandenen Wissenschaftslehre, die freilich dem un- und vorwissenschaftlichen Bewußtseyn nie deutlich seyn kann. Sie erkennt, daß wir in einer völlig auf den Kopf gestellten Welt leben; indem die Wahrheit in der Erscheinungswelt nicht gegeben, ihr nicht immanent ist, verlangt die Wissenschaftslehre nicht etwa über ihr eine andere zu statuiren, sondern statt ihrer die höhere Welt zu ergreifen, anstatt der unwahren Erscheinungswelt das allein Wirkliche zu ergreifen, das Absolute das allein seyn soll und wirklich ist (S. 334). Das Verdienst der von Michelet s. g. Pseudo-Hegelianer, Weisse, J. H. Fichte u. A. wird darum darein gesetzt, daß sie eine Umkehr zu Fichte versucht haben, und vermittelst desselben die Immanenz der Hegelschen Lehre, welche die Erscheinungswelt absolut macht, zu überwinden trachten. — Die vierte Classe der von Kant ausgegangenen Philosophen bilden die Halbkantianer (S. 344—455). Mit diesem Namen werden die bezeichnet welche, ähnlich wie Jacobi, die Principien der Kritik nur in einer oder der andern Beziehung, nicht aber in ihrer ganzen Reinheit und Fülle festhalten. Eben deswegen sollen diese, peripherischen, Systeme zwar alle mit dem Centrum, nicht aber unter sich in einem nachweisbaren Zusammenhange stehn. Gemeinsam soll ihnen allen nur dieser Gegensatz zu den vorher betrachteten Systemen des Centrums seyn, daß „sie die speculative Einsicht der Zerlegbarkeit aller Existenz in einen rationalen und irrationalen Factor verwerfen und daher die Existenz der Dinge für einen einfachen und unauflöslichen Begriff erklären, sey es nun daß sie die unauflöslichen Grundexistenzen entweder von einfacher oder von mehrfacher Art, entweder erkennbar oder unerkennbar setzen. Die Erkennbarkeit der Grundexistenzen wird von Herbart, ihre Unerkennbarkeit von Fries ins Extrem getrieben. Herbart kennt nur Existenzen von einfacher Art, so daß das unbewußte Naturleben

und das bewußte Vorstellungsleben verschiedenartige Wirkungen derselben Wesen unter einander sind. Fries hingegen giebt dem Naturleben und dem Vorstellungsleben verschiedene Grundlagen. Schopenhauer leitet alle Realität aus dem Triebleben, Beneke aus dem Vorstellungsleben ab. Reinhold d. j. wählt zur Aufhellung des Gegensatzes von Trieb und Vorstellung die psychologische, Trendelenburg die mathematische Methode". Von den beiden Letztern wird dann noch gesagt: „Wer sich vornähme die Resultate der Wissenschaftslehre mit Vermeidung ihrer Methode entweder auf psychologischem oder mathematischem Wege zu reconstruiren, der würde den Wegen Reinholds und Trendelenburgs an recht vielen Stellen begegnen. Daher bieten sie uns den diametralen Gegensatz zu der Hegelschen Schule der Immanenz; sie verfechten den transscendenten Pantheismns". Bei der ausführlichern Characteristik dieser Systeme werden neben Fries Bouterwek und G. F. Schulze als Geistesverwandte Jacobi's gestellt. Zu Herbart außer den strengern Anhängern Stiedenroth, Keyserlingk, Ohlert. Nach einer ausführlichen Darstellung der Lehren beider Philosophen, werden Fries und Herbart an den Grundsätzen der Wissenschaftslehre gemessen, und beide als Realisten bestimmt. Durch diesen realistischen Character so wie durch die neuen Aussichten welche sie der Psychologie eröffnet, sollen sie sich Schopenhaner und Beneke annähern, welche zusammengestellt werden, weil beide rein psychologisch verfahren. Diese Umlegung der Philosophie vom metaphysischen auf den psychologischen Standpunkt wird dann noch besonders besprochen, und dabei hervorgehoben daß die psychologische Methode viele Vortheile darbiete, wenn gleich die Psychologie zur Basis zu machen, zum Realismus führe. Bei Gelegenheit E. Reinholds wird auf K. L. Reinhold zurückgegangen, seltsamer Weise sein Gegner Beck als Anhänger seiner Schule bezeichnet, und dann E. Reinhold als Empiriker auf kosmologischem Standpunkte bezeichnet, weil er speculative Resultate in die Sprache der Erfahrung übersetze. In dieser Hinsicht sollen sich an ihn Biedermann, Gruppe, Vorländer, Weinholtz, Trentowsky, und unter vielen Andern

auch Fortlage selbst anschließen. Trendelenburgs Stellung endlich soll die seyn, daß er gegenüber der Ausschweifung, welche die Dinge realistisch als Voll-Existenzen nahm, die entgegengesetzte geltend machte, nach welcher Alles Bewegung d. h. nur Relation sey. Seine Ansicht sey daher Nihilismus des Stoffs, und als solche die höchste Consequenz der gegenwärtigen Naturwissenschaft, die an die Stelle jedes Stoffes bloß Raumbewegungen stelle. Zwischen Hegel und Trendelenburg in der Mitte sollen Lotze, George, Lautier, Dellingshausen u. A. stehn. Die Characteristik dieser vierten Classe ist offenbar die am wenigsten gelungene Partie des ganzen Werks. Ich spreche nicht von offenbaren Unrichtigkeiten, wie z. B. daß Herbart die Vielheit der einfachen Wesen durch die Erfahrung gegeben seyn lasse, daß Schopenhauer psychologisch begründe, daß Trendelenburg aus der Bewegung den Stoff ableite oder keinen außer ihr annehme u. s. w., sondern von der Auffassung der ganzen Systeme, die z. B. bei Herbart die Psychologie der Metaphysik vorausgehn ließ u. s. w., und endlich von dem Leichtsinn mit welchem Namen, die dem Vf. zufällig in die Hände fielen, den sechs Philosophen beigeordnet wurden, die theils über diese Gesellschaft theils auch über die Syzygie höchst verwundert seyn möchten, in der sie sich finden. „Beneke und Schopenhauer, Trendelenburg und F. Reinhold." Mit demselben Rechte hätte Jedem ein andrer Partner gegeben werden können. Eine bloß willkührliche Zusammenstellung ist keine Construction. — Den Schluß des Werkes bildet eine Betrachtung des Verhältnisses der Philosophie zum Socialismus (S. 456—477), auf welche dann endlich eine: „Vergleichende Betrachtung der Construction der verschiedenen Systeme so wie der verschiedenen Methoden folgt (p. 477 ff.). Unter der ersten Ueberschrift wird Fichte und St. Simon zusammengestellt, und dem Socialismus das Prognosticon gestellt, daß er nur durch Zurückgehen auf den „Newtonschen Rath" d. h. auf die Herrschaft der Wissenschaft gedeihen könne. Bedeutsam wird es genannt daß die einzige socialistische Corporation welche kein Utopien blieb, Herrnhut

in Fries und Schleiermacher zwei wissenschaftliche Vertheidiger der Transscendenz des Absoluten geliefert habe. „Möge dieses eine gute Vorbereitung seyn; denn nicht eher ist an eine Verbreitung des wahren Socialismus auf Erden zu denken, als bis entweder Herrnhut philosophirt, oder die Philosophie mit sichrer und energischer Ergreifung des ascetischen Standpunkts der Transscendenz, die menschlichen Geschicke in die Hand nimmt." Das Resultat der Untersuchung wird dann so ausgesprochen daß die Wissenschaftslehre durch Schelling und Hegel eine schiefe Neigung nach der Natur- und Geschichtsseite genommen, daß es sich darum handele das Ich, und zwar nicht das empirische, sondern das absolute Ich wiederzufinden. Der einzige Weg dazu ist die psychologische Analyse und der wissenschaftliche (kritische) Skepticismus. Beide werden zu einer neuen Rückkehr zu der zu früh vergessenen Wissenschaftslehre bringen, welche vom Materialismus befreit und vom Princip der Autonomie aus das Leben neu gestalten wird. —

Was der Ref. an der vorliegenden Darstellung auszusetzen hat, das ist in seinem Bericht über den Gang derselben hineinverflochten worden. Es hindert ihn nicht, seine Freude über das Erscheinen des Werkes auszusprechen, das, eben seines Werthes halber, den Wunsch rege machte, die gerügten Fehler vermieden zu sehn.

Daumer und Feuerbach.

Schluß des Artikels: Die Religion und Kirche als wiederherstellende Macht der Gegenwart.

Von J. H. Fichte.

Man hat Daumer's „Religion des neuen Weltalters, Versuch einer combinatorisch wissenschaftlichen Grundlegung" (2 Bde. Hamb. 1850), wie die meisten übrigen Werke desselben Verfas-

sers, als ein „verderbliches" bezeichnet und mit dem Interdicte unbedingter Verwerfung belegt. Nach den Prämissen unserer, auch hier dargelegten Ueberzeugungen dürfen wir es gelinder beurtheilen, als einseitig zwar, und durch diese Einseitigkeit in bedenkliche Irrthümer überschlagend, aber noch nicht völlig abgetrennt vom lebendigen Grunde religiöser Wahrheit und speculativen Erkennens, wie dies von den später zu erwähnenden Feuerbachschen Ansichten allerdings behauptet werden muß.

Wie man weiß, ist Daumer durch mancherlei Paradoxieen nach verschiedenen Seiten hin anstößig geworden: engverbündeter Kampfsgenosse Feuerbachs in seinen Feldzügen gegen das Christenthum, bestreitet er zugleich doch dessen Atheismus auf das Entschiedenste, während er an die Stelle des gleichfalls von ihm verworfenen Christenthums die „neue Religion" eines Theismus im Gewande des Naturglaubens zu setzen sucht, der ebenso von den positiven Religionsvorstellungen sich entfernt halte, wie von dem kahlen Anthropologismus Feuerbachs. Daß er durch diese doppelte Verneinung in eine isolirte, von entgegengesetzten Seiten angegriffene Stellung gerathen mußte, erklärt sich von selbst bei unserm litterarischen Parteiwesen. Darin scheint aber Daumer sich selbst Unrecht gethan und den falschen Schein, in welchem er sich der öffentlichen Meinung gegenüber befindet, selber verschuldet zu haben, daß er bisher weit mehr beflissen war, zu negiren als zu poniren, so daß man ihn ganz mit Unrecht in die Reihe der bloß Verneinenden gesetzt hat, von denen wohl mit dem Xenion gesagt werden darf, daß sie, gleich des Danaus' Töchtern ewig unfruchtbar, den Sieb füllen und den Stein bebrüten: jener aber füllt sich niemals, dieser wird nimmer warm! Ihn dieser schiefen Stellung wo möglich zu entreißen, ihn denen anzunähern, mit welchen er wahrhaft in seinem Streben verbündet ist, soll der Zweck nachstehender Zeilen seyn, die ihre Entstehung dem natürlichen Wunsche verdanken, einen würdigen Mann von der Miskennung befreien zu helfen, welche ihn — allerdings nicht ganz ohne seine Schuld — betroffen hat. Wir sehen in Daumer nicht nur einen edlen, tiefen,

mit Inbrunst nach Erkenntniß ringenden Geist; wir sehen in ihm auch einen ernsten Vertreter der Wahrheit, der bei allen hypochondrisch polemischen Uebertreibungen dennoch in so Manchem Recht hat, daß ihm um der Belehrung willen, die er gewährt, jene Auswüchse eines eiferartigen Wesens wohl nachgesehen werden können. Aber wir sagen noch mehr: auch in seiner Bekämpfung des Christenthums liegt so viel Beherzigenswerthes für eine gewisse Klasse von Christen, welche schon J. G. Fichte lieber „Christianer“ zu nennen vorschlug, daß diese wohl für so viele Warnungen und Beiträge zur Selbstorientierung einige Unlust in den Kauf nehmen können.

In dem vorliegenden Werke hat nun Daumer nicht nur eine neue Kampfesweise gegen seine zwiefachen Gegner, die Christianer und die Negativen (vgl. Bd. I. Vorrede S. XXIII.) eingeschlagen, sondern er rückt auch mit seinen positiven Ueberzeugungen entschiedener hervor als bisher, — Beides jedoch auf bloß mittelbare Weise. Das ganze Werk (dem noch zwei andere Bände von gleicher Art folgen sollen) ist nämlich nichts Anderes als eine Zusammenstellung fremder Aussprüche nach gewissen leitenden Gesichtspunkten an einander gereiht, welche unter sich in Zusammenhang stehen und die Einheit eines Lehrganzen bilden sollen. So hat er im „ersten vorläufigen Theile“ Alles zusammengestellt, was im vorigen und in diesem Jahrhundert gegen die positive Religion, sofern sie in ihren Wirkungen naturfeindlich, unduldsam, culturzerstörend aufgetreten ist, von den tüchtigsten Geistern — und nebenbei von einigen geringern Kalibers — geeifert und geweissagt worden ist. Er aber, der Verfasser, treibt diesen Eifer noch um einen Schritt weiter; die Männer, deren Aussprüche er anführt, waren nicht sowohl Gegner des Christenthums im Princip, als nur desjenigen, was sie als einen Auswuchs an ihm betrachteten, der freilich im Laufe der Zeit seine Grundidee überwuchert habe. Anders ist es bei Daumer, der jene Auswüchse gerade zu den charakteristischen Merkmalen des Christenthums, im Unterschiede von den „andern bessern Religionen“, rechnet. Alles Häßliche, Fanatische in diesen

andern rührt bloß daher, „weil sie mit dem Christenthum in Verwandtschaft stehen" (I. S. 63. 7.). Die Grundidee des Christenthums aber ist die des Opfers, „in welcher ein spiritualistischer, antinaturalistischer Gott verehrt wird. Da gilt es, das natürliche weltliche Daseyn zu negiren, da ist Mord und Vernichtung ein heiliges, gottgefälliges Werk, ja das gottgefälligste, das im Grunde einzige, worauf es ankommt, was wesentlich zu vollbringen ist" u. s. w. „Deßhalb ist das Christenthum für in sich verbitterte, feindselige, mit Welt und Menschheit zerfallene Gemüther wie gemacht: die innere menschliche Bösartigkeit, die als profanes Phänomen kein Recht auf Berücksichtigung hätte, wird durch das Christenthum geheiligt, mit einem Nimbus höherer Abkunft und Weihe umgeben", u. s. w. Deßhalb ist es „ein großartig und welthistorisch durchgeführter religiöser Betrug" (I. S. 108. 110).

Wir heben mit Absicht die schlimmsten Stellen hervor, nicht um sie zu widerlegen, — dessen es kaum bedarf, — sondern um dem Leser die mildere Seite daran zu zeigen, den Verfasser selbst aber aufmerksam zu machen auf das Uebereilte und Trügerische seiner ganzen Auffassungs- und Folgerungsweise, wie sie an unzähligen Stellen in dieser, wie in seinen andern Schriften, an den Tag kommt. Alles Bösartige unserer Menschennatur, alles Verkehrte unserer Gefühlsweise, dessen Ausrottung dem Christenthume noch nicht gelungen ist, welches wohl auch verderbend in ihm sich eingenistet hat, wird dem Christenthume als der wahren und einzigen Quelle desselben aufgebürdet. Umgekehrt, wo sich die welthistorischen Segnungen desselben nicht läugnen lassen, wird dies als ein Sieg der Humanität über die Christlichkeit bezeichnet und überhaupt Humanes und Christliches in einen so schroffen Gegensatz gestellt, als wenn notorisch beide nichts Gemeinsames mit einander haben könnten! Glaubt der Verf. in der That mit solchen Willkührlichkeiten Andere zu überzeugen, vermag er überhaupt nur sich selber es glaublich zu machen, daß, wenn das Christenthum nichts Anderes wäre „als ein großartiger welthistorischer Betrug", ihm auch nur einer Stunde

Dauer zugemessen werden könne, vielweniger die umgestaltende welthistorische Rolle, welche es seit achtzehn Jahrhunderten unabläugbar gespielt hat?

Nun aber zur milderen Kehrseite der Sache! Was wir nur als Uebereilung des Urtheils, als verkehrten Eifer zu bezeichnen vermögen, stammt dennoch aus so tiefen Regungen der Frömmigkeit, aus einem so innigen und so leicht erregbaren Triebe des Menschlichen, daß es dadurch wieder verzeihlich wird und uns sogar Achtung abnöthigt für eine so kräftig ausgesprochene Ueberzeugung, welche sich in ihrem Ziele nur vergriffen hat. Warum sollte dem Einzelnen nicht nachgesehen werden können, daß er sich über eine, wenn auch großartige, historische Erscheinung im Irrthume befindet? Liegt hierin schon eine moralische Schuld? fällt der eigentliche Nachtheil nicht auf ihn selber zurück, indem ihm dadurch die rechte, gesunde Wirkung auf sein Zeitalter in gleichem Maße geschmälert wird, je eigensinniger er auf seinem Irrthum beharrt? Kämpft er überdieß noch für die heiligen, allgemeinen menschlichen Güter der Wahrheit, warum soll der wahrhaft Christliche nicht auch dies Wirken willkommen heißen, selbst wenn es in unmittelbaren Streit mit seinen Gesinnungen zu treten scheint? Dies gemahnt uns fast an eine Ausspruch Rahels, die, als ein Gottesleugner dankend gegen sie äußerte, „daß das Schicksal ihr vergelten möge“, treffend bemerkte: „als wenn Gott nicht auch unter dieser Firma das ihm Zugehörende finden könnte“! Ebenso hier. Kann der wahrhaft Religiöse, der frei und ächt Christliche die verwandte Gesinnung nicht willkommen heißen, auch wenn sie zufällig dabei mit dem Irrthume der Feindseligkeit gegen das historische Christenthum behaftet ist? Das Christenthum ist nur darum die allgemeine, ist Weltreligion, weil es zuerst mit Kraft begonnen hat, jenen allgemein religiösen Grund im Menschen aufzulockern, ihn in's Gefühl und in die Gesinnung zu erheben. Der Glaube an ein Historisches oder Factisches ist dabei der, für die gleichfalls historische Continuität unentbehrliche Ausgangspunkt; aber er ist, wie wir zeigten, nicht die innerlich nothwendige Bedingung.

Damit können wir zu dem ungleich erfreulicheren Geschäfte übergehen, über den „zweiten eigentlichen Theil" Bericht zu erstatten. Was sind die Grundzüge „der neuen Religion", welche hier verkündet werden soll? Es sind dieselben, zu denen sich Jeder bekennen kann, ja bekennen muß, der sein volles menschheitliches Wesen in sich fühlt, der nicht in trauriger Selbstverstümmlung entweder dumpfgläubig sich Dinge einreden läßt, die ihm innerlich fremd sind, oder dumpfzweifelnd, d. h. verstockt empiristisch und denkträge, sich abläugnet, was mit tiefster Evidenz seinem Denken sich aufdrängt. Der wahre, den Menschen in sich befestigende und harmonisirende Glaube stellt sich nicht wider das Denken oder bleibt außerhalb desselben, sondern ist dessen reichste gelungenste Frucht. Aber dies Denken wiederum spinnt nicht trübselig in sich selbst, sondern durchforscht die Weiten der Welt, den sinnvollen Bezug der Dinge, und gleichwie dies an sich selbst schon ein religiöses Bestreben ist, wird es auch erfüllt und belohnt durch die freudige Zuversicht zum Walten einer höhern Ordnung.

Da führt nun die vorliegende Sammlung von Sinnsprüchen der Denker und Forscher aller Zeiten dem Leser das erfreuliche Bild vor Augen, wie die Geschiedensten durch Zeit und eigene Bildungsvoraussetzungen dennoch in freie Uebereinstimmung treten, sobald es darauf ankommt, ihren Glauben an ein höchstes, allanordnendes, allliebendes Wesen auszusprechen, welcher zuerst ahnungsweise hervortritt, dann aber durch die Erforschung seiner Weisheit und Schönheit, wie die Welt sie überall kundgiebt, immer gewisser und überzeugender für die Erkenntniß sich befestigt. Diese durch Wissenschaft in's Unbedingte zu steigernde Ueberzeugung ist unserm Verfasser auch die Grundlage seiner „neuen Religion", welche nunmehr nicht im geheimen oder offenen Widerstreite mit der Vernunft sich befindet, sondern von dieser kräftigst und in allen Instanzen unterstützt wird. Denn Liebe und Vertrauen zu diesem allsorgenden, höchstweisen Wesen ist nun das natürlichste und unwiderstehlichste Gefühl, und theilnehmende, hülfreiche Liebe zu jeglichem Geschöpfe, das ein Glied

ist jenes heiligen Ganzen gleich uns — nicht bloße Menschenliebe — ist ein weiterer Nebenzug jener Denkart, welcher von hier aus sicherer dem Gemüthe sich aneignet, als durch starre und unmotivirte Religionsgebote, denen ein ungeläutertes Innere widerspricht. —

Im weitern Verfolge läßt sich unser Verfasser freilich wiederum von einem Mißverständnisse verleiten, welches er mit manchem Philosophen theilt, das aber nichtsdestoweniger der „neuen Religion“ eine schädliche Beschränkung aufdrücken würde. Weil die Züge der göttlichen Weisheit sich für uns weit eindringlicher und handgreiflicher in den Naturerscheinungen wiederspiegeln, als in den weiter auseinander gerückten und schwieriger zu deutenden Ereignissen der Menschengeschichte: so werden wir die Bethätigungen jenes göttlichen Geistes zunächst in der Natur gewahr. Dies verkehrt nun unser Verfasser mit Vielen seines Gleichen in den Trugschluß: also ist Gott selber Natur und nichts Anderes als diese. „Gott = Natur und Natur = Gott — das sind die Formeln, die den specifischen Ausdruck der neuen Religion und Theologie bilden“. (Bd. II. S. 106. 3. Vgl. S. 107. 4. 5.)

Allerdings verfällt er darum nicht zugleich dem gewöhnlichen pantheistisch-naturalistischen Irrthume, daß dieser Gott = Natur eine blind schaffende, in „bewußtloser Vernunft“ wirkende, erst allmählig zum Bewußtseyn im Menschen sich emporringende Naturkraft sey. Im Gegentheil ist willig anzuerkennen, daß Niemand entschiedener, als Daumer, die Ungereimtheit dieses Begriffes erkannt hat, wenn er dem absoluten Princípe beigelegt wird. Er erklärt sich darüber so gründlich als entschieden, theils indem er Aussprüche anderer Denker billigend anführt, welche diesen Irrthum widerlegen und das höchste Princip nur als absolutes Urbewußtseyn bezeichnet wissen wollen (II. S. 48—53.), theils indem er selbst die entgegenstehende Ansicht bekämpft und als eine „beim Unsinn stehen bleibende“ bezeichnet (II. S. 9. 15.). Die Natur selber ist ihm diese bewußte schöpferische Intelligenz. „Wir verstehen unter

der Gott gleich gesetzten Natur jene schaffende, bildende, maaßbestimmende, gesetzgebende, berechnende, zweck- und planmäßig handelnde, alle Störungen mächtig ausgleichende — — so die Welt vor einer stets drohenden Auflösung bewahrende universale Macht, die mit uns selbst nicht unmittelbar identisch, deren Wissen und Wollen von dem unsrigen nur allzu unterscheidbar ist" (II. S. 108. 112. 14.). Dies wäre an sich richtig und tadelfrei, sofern hier die absolute Intelligenz des allgemeinen Princips eben Natur genannt würde; und hierzu paßt auch, daß die Natur sogleich darauf „als Schöpferin, Künstlerin, Weltmutter, Erhalterin, Trösterin" bezeichnet wird (S. 113—124). Aber der Verfasser ist auch geneigt, bis in die einzelnen Naturvorgänge und Verrichtnngen hinein diesen Geist als einen bewußten thätig zu denken, und hierin mischt sich jener Auffassung etwas Phantastisches bei, welches uns, wenigstens für genauere philosophische Bezeichnung, dazu treiben muß, zwischen Gott und der Natur zu unterscheiden und zum alten tiefsinnigen Aristotelischen Ausspruch zurückzukehren: daß die Natur, weil unwillkührliche Künstlerin, dämonisch, nicht göttlich sey.

Wenn dagegen Daumer von der Bezeichnung Natur durchaus nicht ablassen wollte, so müßte er dann wenigstens die Unterscheidung zwischen einer ewigen und endlichen Natur uns gestatten. Jene möchten wir als absolute Intelligenz immerhin uns gefallen lassen; ja wir müßten sie so denken, so gewiß alle einzelnen, untergeordneten Zwecke in den Naturvorgängen zu einem vollendeten Ganzen von Zwecken nur in einer absoluten Intelligenz zusammenstimmen können. Aber auch die endliche Natur, bis in ihre kleinsten Vorgänge hinein, bis auf das Wachsen jedes Blattes, bis auf den Umlauf jedes Blutkügelchens in den Adern des geringsten Lebendigen, zeigt diese innere Zweckmäßigkeit. Wie wäre nun diese zu erklären? Solche höchst kunstreichen und verwickelten Lebensverrichtungen durch eine dem Organismus unmittelbar inwohnende bewußtgöttliche Kraft hervorgebracht und fortwährend geleitet zu denken, wäre eine zu gewaltsame Hypothese, als daß man Ernst mit ihr

machen könnte, besonders bis in ihre einzelnen, offenbar in's Absurde führenden Consequenzen hinein. So wird auch Daumer eine blindwirkende Weisheit der Natur, einen bewußtlosen Naturgeist annehmen, ja darin das charakteristische Wollen der eigentlich so zu nennenden Natur anerkennen müssen. Wenn ihm diese nun ausdrücklich nicht für Gott gilt, wenn sie nicht Gegenstand der „neuen Religion" werden soll, warum braucht er dennoch den jedenfalls hier verwirrenden Ausdruck, daß Gott ihm nur die Natur sey? Ferner wie verhält sich nach seinem ganzen philosophischen System diese Natur, die bewußtlos wirkende, endliche, zur Gottheit? Wie erklärt er sich überhaupt das Problem einer endlichen Natur in Gott oder für Gott?

Wenn er sich diese Fragen vorlegen will, so wird er auch die Gründe erkennen, warum die neueren theistischen Denker, von denen er nach seinen Anführungen aus ihren Werken zu urtheilen, beistimmende Kunde genommen, mit großem Bedachte sich enthalten, die Natur = Gott, Gott = Natur zu nennen, warum sich hier für dieselben eine Reihe von Problemen eröffnet, für welche sie eine wissenschaftliche Lösung zu haben behaupten, die auch das Wesen und den Gegenstand der „neuen Religion" tiefer bestimmen und reicher, menschlicher, befriedigender gestalten würde!

Wenden wir uns schließlich zu L. Feuerbach, so ist seine Stellung eine ganz andere: immer entschiedener tritt in seinen Schriften *) der atheistische, aller Religion entschieden feindliche Empirismus hervor, den er seit seiner Abhandlung über das Wesen der Religion einnimmt. Gerade darum aber hat die gegenwärtige Zeitschrift, ihrer Verpflichtung getreu, die speculative Weltansicht, zu der sie in der Hauptsache sich bekennt, gegen alle Angriffe von philosophischer Seite,

*) „Vorlesungen über das Wesen der Religion". Werke Bd. VIII. Lpz. 1851. „Die Naturwissenschaft und die Revolution", in den Blättern für literarische Unterhaltung. 1850. No. 268 f.

und zwar (schon der Kürze wegen) am liebsten gegen die stärksten und renommirtesten Gegner zu vertreten, es für ihren Beruf gehalten, L. Feuerbach zu begleiten durch die scheinbar verwickelten, an sich aber auf sehr einfache Elemente zurückzuführenden Irrgänge seiner wissenschaftlichen Laufbahn. Für jetzt findet sie ihn in einem sehr bezeichnenden Stadium derselben. Man sollte glauben: tiefer und vollständiger könne er nicht herabsinken in den geist- und hoffnungslosesten Empirismus, als es bereits geschehen. Aber man habe nur Geduld! Keiner widerspricht sich selber mehr, als er bei der rastlosen Beweglichkeit und schütternden Unruhe seines Geistes, und so ist von Niemand, am Wenigsten von ihm selber, vorauszusehen, an welcher Küste er noch landen oder stranden werde!

Findet man nämlich mit Recht das Specifische des philosophischen Denkens in der folgerichtig erschöpfenden Entwicklung eines Princips, wenigstens in einer logisch geordneten Gedankenfolge: so ist das Gegentheil von diesem Allen Kennzeichen Feuerbach'scher Darstellungsweise. Rhapsodische Andeutungen, plötzliche Uebergänge, Uebereinanderthürmen ungeprüfter, halbwahrer, zweifelhafter Behauptungen, trivialer und tiefsinniger in kecker Mischung, dies macht das Unwiderlegbare seiner Werke aus. Bei jeder Behauptung wäre er anzuhalten, um strengere Begriffsbestimmung, vor Allem um Beweise anzugehen; aber er überrennt uns und stürmt weiter; und läßt dann im Gewirr seiner Behauptungen unwillkührlich oft Aeßerungen fallen, die wenn er sie ganz verstehen oder Ernst mit ihnen machen wollte, sein empiristisches Gebäude für ihn selber in Trümmern schlagen müßten. Zu widerlegen ist ein überfließender Redner nicht, — dieß thut er selbst schon gelegentlich: — aber characterisirt kann er werden, indem man bis zur höchsten Quelle seiner wissenschaftlichen Maximen und Lieblingsvorstellungen aufsteigt und den verblüfften Bewunderern aufzeigt, wie jene beschaffen seyen. Wir haben umfangreiche, tiefgehende und was den philosophischen Werth von Feuerbach betrifft erschöpfende Beurtheilungen

desselben von J. Schaller und von F. A. von Schaden.*) Sie weisen ihm mit offenbar formeller Ueberlegenheit das verworrene Gemisch seiner Vorstellungen, die unzähligen Widersprüche, die gänzliche Incohärenz und Willkühr der verschiedenen, in seinen Schriften enthaltenen Lehren auf. Dennoch lebt und schreibt er munter fort, unbekümmert um diese logischen Vernichtungsprocesse. Er könnte ihnen zurufen: „Ihr werft mir Widersprüche, Incohärenzen, Ungereimtheiten vor, wie sollt' ich consequenter und geordneter seyn, als der Geistesstandpunkt, den ich repräsentire? Ihr irrt Euch, mich für einen wissenschaftlich bewußten Empiriker zu halten, gleich Locke oder Hume, von deren besonnener Meisterschaft ich unendlich weit abstehe: ich bin die bunte, phantasiemäßige Empirie selbst; und wenn Schleiermacher treffend die Phantasie als die individuell gewordene Vernunft bezeichnet und eine der Quellen des Irrthums in ihr nachweist, so bin ich diese unablässig erzeugende Individualvernunft, die am Faden zufälliger Dinge und sonderbarer Lectüren, wie sie gerade mir vorkommen, ebenso zufällig sich dahinspinnt. In dieser unruhigen Meinungserfinderei gleichen indeß mir Unzählige; ja ich bin nur der Repräsentant und willkommene Vertreter der ungemeinen Denkverwilderung, welche die Zeit ergriffen hat. Darum jedoch rede ich dieser Zeit so recht zu Danke, welche Nichts inniger verabscheut, als ein zwingendes Vernunftobjectives, das die Willkühr des Meinens oder gar des Willens absolut zu binden sich anmaßt. Nicht daher als philosophisches Subject will ich geschätzt seyn, sondern als Object, als interessantes Phänomen und Zeugniß jenes naiven „Mutterwitzes", der selbst dem wissenschaftlichen Forscher zuweilen ein Körnlein gediegener Wahrheit zu bieten vermag. Und wie man Jacob Böhme mit Recht zu betrachten anfängt als den tiefen Offenbarer von geistigen Beziehungen und

*) „Darstellung und Kritik der Philosophie Feuerbachs von Julius Schaller"; 1847. „Sendschreiben an Herrn Dr. L. Feuerbach von F. A. von Schaden"; 1848.

Rapporten, die in das Bewußtseyn nicht hineinscheinen, so darf ich mich den Psychologen vielleicht als einen nicht minder interessanten Spiegel empfehlen für die empirische Breite der Dinge und ihre charakteristische Unmittelbarkeit. Und erst jetzt darf ich hoffen nützlich zu werden in dieser Richtung, seitdem mir der Beruf dazu völlig klar geworden ist, indem es mir nicht wenig Mühe kostete, die durch die Zeitbildung zufällig mir angeflogenen philosophischen Ideen völlig aus mir fortzuschaffen, und gegen dies fremde störende Element meine derbe empiristische Natur mit gehöriger Zuversicht zu wappnen. Mein ganzes scheinbar philosophisches „„Fortschreiten"" besteht in nichts Anderm als in dem fortschreitenden Abthun aller philosophischen Ideen bis zur letzten Reminiscenz". *)

Dies Selbstbekenntniß, welches als eigentliches Motto und als Einleitung allen seinen Werken vorantreten sollte, giebt den völlig erschöpfenden und zugleich einzig billigen Maaßstab zu seiner Beurtheilung. Es erklärt auch vollständig den widersprechenden Eindruck seiner Persönlichkeit, wie seiner Schriftstellerei: die unglaublige Flachheit seiner Begründungen im Ganzen, und die unstreitige Richtigkeit vieler einzelnen Bemerkungen; die Ehrlichkeit und unerschütterliche Zuversicht zu seiner Sache, und die fast unerhörte Verblendung, nicht einzusehen, daß damit für den eigentlichen philosophischen Erweis gar Nichts geleistet sey. Dies ist nunmehr ganz erklärlich: die naiv sich aussprechende Empirie löst nirgends ein Problem; sie bezeichnet es nur.

Und so kann auch das für den Philosophen Allerschlimmste an Feuerbach gar nicht überraschen: — er widerlegt sich selbst,

*) Dies beinah wörtliche Geständniß findet sich in seiner Vorrede zu den „Sämmtlichen Werken" Bd. I., wo er ausführlich schildert, wie er sich stufenweise von Schrift zu Schrift von allem Speculativen entkleidet und versinnlicht habe, bis er endlich zum letzten und höchsten Erkenntnißkanon gelangt sey: „daß der Mangel an sinnlicher Existenz auf den Mangel an Existenz überhaupt schließen lasse" (S. XI. XII.): eine Erklärung, nach welcher zum Urtheil über die eigentliche Natur Feuerbachs Nichts zu wünschen übrig bleibt!

und zwar gerade in seinen Hauptbegriffen, durch die Zugeständnisse, die er an anderer Stelle macht, und er merkt Nichts davon. Sein früherer Lehrsatz: Theologie sey Anthropologie, der Mensch vergöttere nur seine „eigenen Vollkommenheiten," nimmt in der spätern, oben erwähnten Schrift die weitere Wendung, daß gezeigt wird, wie die Vernunft, der Wille, die Liebe im Menschen „sein Wesen ausmachen" und „absoluter Natur" sind. Endlich ruft er aus: „Wer ist stärker, die Liebe oder der individuelle Mensch? Hat der Mensch die Liebe oder hat nicht vielmehr die Liebe den Menschen? Wenn die Liebe den Menschen bewegt, selbst mit Freuden für den Geliebten in den Tod zu gehen, ist diese den Tod überwindende Kraft seine eigene individuelle Kraft, oder die Kraft der Liebe? Und wer, der je wahrhaft gedacht, hätte nicht die Macht des Denkens erfahren? Ist die wissenschaftliche Begeisterung nicht der schönste Triumpf, den die Vernunft über dich feiert? Und wenn du eine Leidenschaft unterdrückst, eine Gewohnheit ablegst, ist diese siegreiche Kraft deine Kraft oder nicht vielmehr die Macht der Sittlichkeit, welche sich gewaltsam deiner bemeistert und dich mit Indignation gegen dich selbst und deine individuellen Schwachheiten erfüllt?" u. s. w.

Dies ist richtig beobachtet und gut ausgedrückt! Aber sprengt Feuerbach dadurch sein ganzes Fundament nicht kläglicher Weise selbst in die Luft? Er zeigt ja, daß das „menschliche Wesen", seine Willensselbstheit wie sein enges selbstisches Meinen, vielmehr besiegt werde durch eine mehr als menschliche, in ihn eintretende Kraft, daß ein Metaphysisches, Ueberempirisches des Denkens, der Liebe und des Willens in ihm wirke und walte; daß die Liebe, welche die Welt und die eigne Selbstsucht zu überwinden vermag, nicht irdischer Natur, daß die Evidenz, die dem Forscher unerschütterliche Gewißheit verleiht, nicht menschliches Product sey. Wir können mit diesem Zugeständniß, — worin Feuerbach übrigens nur eine Reminiscenz von Hamann's und Jacobi's Ausspruch wiedergiebt: „daß der Mensch nicht die Vernunft, sondern die Vernunft den Men-

schen habe" — vollkommen zufrieden seyn. Wie der blinde Maulwurf das Licht, ahnet er wenigstens eine höhere Sonne der Wahrheit über sich, und er mag nun der Philosophie überlassen, die in diesem Lichte lebt und besonnen forscht, was sie aus jenem Zugeständniß zu machen wisse.

Ganz ebenso verhält es sich mit seiner Lehre vom Ursprunge der Religion aus dem Abhängigkeitsgefühl, wo er sich ganz unnöthig über den Gedanken ereifert, daß man sie mit der „unbestimmten, nebelhaften, abstracten" Schleiermacher'schen Theorie verwechseln werde. Wir erwidern ihm kürzlich, daß er den Schleiermacherschen Begriff, der in den tiefsten metaphysisch-psychologischen Untersuchungen seiner „Dialektik" wurzelt, augenscheinlich weder kennt noch versteht: sonst hätte er den seinigen sogleich aufgeben müssen, wiewohl er nicht einmal diesen bis zu seinem eigentlichen Grunde verfolgt hat.

Seine Theorie, wie er sie schon in seiner frühern Abhandlung „über das Wesen der Religion" dargelegt hat, von der die vorliegenden „Vorlesungen" nur die bis zur Breite des Zufälligen ausgesponnene Erweiterung, keineswegs eine Entwicklung oder Vertiefung enthalten, — ist kürzlich, aber vollständig, die nachstehende:

Die Abhängigkeit, in der der Mensch von den Naturereignissen sich fühlt, ist Grund der Religion. Das Motiv dabei ist die Furcht, also der Egoismus. Aber nicht allein die Furcht hat die Götter erschaffen, sondern auch das Gefühl der Erlösung aus der Gefahr, die Dankbarkeit und Liebe ist der zweite Grund der Gottesverehrung, wiewohl auch dieser im Grunde auf Selbstsucht beruht. „Ich unterscheide mich von den frühern Atheisten und Pantheisten (?) eben wesentlich dadurch, daß ich von der Religion nicht nur negative Erklärungsgründe, sondern auch positive gebe, nicht nur die Unwissenheit und Furcht, sondern auch die positiven der Freude, Dankbarkeit, Liebe und Verehrung zu Erklärungsgründen der Religion mache" (S. 38). Eine possierliche Selbstberühmung, die lediglich auf ein Wortspiel hinausläuft! Ist denn das eine „positive", d. h. ein

objectiv Gegenständliches anerkennende Erklärung des religiösen Bewußtseyns, wenn man nicht nur negative, sondern auch positive Gefühle ihm zu Grunde legt, demungeachtet aber nach beiderlei Rücksicht es in bloß subjectiver Selbsttäuschung befangen darstellt? —

Feuerbach argumentirt weiter:

Deßhalb enthält die Vorstellung von Gott eigentlich nur das, dessen der Mensch physisch bedarf und was er sinnlich wünscht. „Der erste Gott des Menschen ist das Bedürfniß und zwar das physische", weil nur dies bewirkt daß er den Gegenstand, der es befriedigt, als Gott verehrt. Und so ist dieser erste Gegenstand offenbar die Natur: — aber die Natur nicht bloß im ganzen Inbegriffe ihrer physischen Eigenschaften und äußern Producte, sondern zugleich, „insofern der Mensch Kind und Glied derselben ist und durch sie geleitet, sie als Grund und Quell seiner leiblichen und geistigen Gesundheit verehren soll." Hier wird die Natur aus einem Aggregate von physischen Dingen, „die das Bedürfniß befriedigen", unmerklich zu einem geistig sittlichen Principe erhoben: — wer der „Stimme der Natur" folgt, handelt recht und ist glücklich u. s. w. Feuerbach nähert sich bewußtlos der Daumerschen Auffassung, die schnurstracks gegen den Atheismus anläuft; denn wie trivial und unklar zugleich jene Vorstellung von einer „Stimme der Natur" immerhin auch sey, so duldet sie schlechthin doch nicht, bei der dumpfbrutalen Meinung von der Natur stehen zu bleiben, mit der Feuerbach Anfangs sich begnügte.

Aber weiterhin vergißt Feuerbach auch dieses; denn nunmehr behauptet er, daß die Vorstellung „Gott" nur dadurch entstehe, daß der Mensch seine geistigen Vollkommenheiten in einen Einheitsbegriff und zur höchsten Gattung „zusammenfasse". „Gott ist der personificirte Gattungsbegriff des Menschen, seine personificirte Göttlichkeit und Unsterblichkeit" (S. 355, wo dieß zugleich an den einzelnen göttlichen Eigenschaften weiter exemplicisirt wird). Es ist daher eigentlich kein Unterschied zwischen dem Monotheismus und Polytheis-

mus (S. 123 ff.): dieser personificirt die menschlichen Eigenschaften nur vereinzelt; jener faßt sie in Eins zusammen. „Es ist der Unterschied zwischen Sammel- und Gattungswort." Die Einheit Gottes jedoch, wie sie im Begriffe eines allerrealsten Wesens gedacht wird (vgl. S. 122), entsteht eigentlich nur durch „dieselbe Nothwendigkeit, welche den Menschen treibt, alles Individuelle, weil es übereinstimmt, auf höhere Einheiten zurückzuführen, alle Ursachen in Eine Grundursache zusammenzufassen. „Dieselbe Nothwendigkeit hat ihn auch getrieben, an die Stelle der vielen, bei der Entstehung und Erhaltung der Welt zusammenwirkenden Ursachen Eine Ursache, Ein Wesen, Einen Namen zu setzen. Aber eben deßwegen ist dies Eine Wesen nur ein subjectives!"

Fürwahr, eine bündigere Selbstwiderlegung ist nicht denkbar! Weil unser Denken „genöthigt" ist, alle einzelnen Weltursachen, um ihrer inneren Harmonie und Uebereinstimmung willen auf eine höchste Ursache und absolute Einheit zurückzuführen, darum — soll die letztere nominalistisch nur ein subjectives Gemächt, ein „Name" seyn!

Nach derselben Folgerungsweise müssen wir auch sagen: Weil der Sinnenempfindung zugleich das Bewußtseyn einer Abhängigkeit von jenem Realen außer ihm sich beigesellt, so müssen wir schließen, daß dies subjective Selbsttäuschung sey. Das Empfinden erklärt sich hinreichend aus dem bloßen „Abhängigkeitsgefühle", von welchem es „nothwendig" begleitet ist. Die Parallele reicht, einem Empiriker wie Feuerbach gegenüber, zu seiner Widerlegung vollkommen aus, und eine andere vermöchte er sogar, nach seiner Geistesbeschaffenheit, nicht zu fassen. Aber auch tiefer läßt sich diese Parallele verfolgen. So wenig nämlich der besonnene Physiologe sich einbildet, daß das Materielle des Empfindungsinhaltes: roth, warm, süß, im objectiv Realen selber vorhanden sey, darum aber die Existenz eines Realen überhaupt um so gewisser anerkennen muß; gerade ebenso ist das Subjective in den einzelnen Vorstellungen vom göttlichen Wesen vollständig anzuerkennen, während gerade daran sich um so entschiedener erkennbar macht, wie wir von der Ueberzeugung eines Absoluten weder im Denken noch im Gefühle uns losmachen können.

Dies leitet uns sofort zu einer tieferen Betrachtung: indem wir uns abhängig fühlen, d. h. indem wir uns und alles Empirische um uns her als ein Endliches setzen müssen, wäre diese Selbstverneinung gar nicht möglich, wenn wir nicht ursprünglich („apriorisch") den Begriff eines Nichtendlichen, Unbedingten als das wahrhaft Positive in uns hätten, an dem wir uns verneinen müssen. Was jedoch dieser Unterordnungs-

act eigentlich bedeute, ingleichen, warum wir genöthigt sind, jenen Begriff eines Unbedingten nicht bloß als einen innerlichen, subjectiven zu setzen, sondern als das wahrhafte Ur-Objective und objectiv Machende für alles Andere, das macht den Beginn der eigentlich speculativen (metaphysischen) Untersuchung, die dadurch vom bloß Empirischen bis auf die Wurzel sich abscheidet. Will nun Feuerbach persönlich sich weigern, auf jene Untersuchung sich einzulassen, so ist dies ganz nur seine Angelegenheit, um die die Wissenschaft sich nicht kümmert. Jene Urthatsache selbst ist er nicht im Stande zu läugnen; ja er hat laut dem Vorigen ausdrücklich zu ihrer factischen Anerkenntniß sich bequemen müssen und ist so selber ein unfreiwilliger Zeuge für das Ungenügende des Empirismus geworden! —

Den Gipfel und hellsten Lichtpunkt dieser Denkweise hat er uns jedoch in einem Aufsatze offenbart, der von halb politischem, halb ökonomischem Inhalte, „die Naturwissenschaften und die Revolution" überschrieben ist*).

Wir lassen die politisch-radicalen Grundsätze, die er bei dieser Gelegenheit an den Tag legt, hier gänzlich außer Frage. Aber auch der Freund derselben wird bekennen müssen, daß er hier nichts Gründliches darüber findet, daß dies Reden über öde, längst zersprochene Allgemeinheiten nicht hinauskommt. Auch die Bemerkung scheint nicht viel zu verfangen, wiewohl sie der eigenthümlichen Sinneswendung Feuerbach's schon gemäßer ist, daß Copernicus mit seiner astronomischen Revolution auch die religiöse bewirken mußte, indem er dem christlichen Glauben an Unsterblichkeit seinen Himmel geraubt, so gewiß er in den Sternen nur irdische Welten aufgewiesen habe. Dies ist ganz unbegründet, indem die christlich Orthodoxen am Wenigsten je von einem phantastischen Versetztwerden in die andern Himmelskörper gesprochen haben.

Dagegen geht er hier alles Ernstes darauf aus, durch eine Reformation der „Lehre vom Essen und Trinken," durch eine Revolution in den Nahrungsmitteln" die wahren Grundsätze einer „Philosophie der Zukunft" in die Zeit zu werfen, welche deren so bedürftig sey. Was haben die Philosophen sich nicht „den Kopf zerbrochen" mit der Frage nach dem Bande von Leib und Seele! Jetzt wissen wir aus „wissenschaftlichen Gründen", was längst das Volk aus Erfahrung wußte: „daß Essen und Trinken den Leib zusammenhält, daß das gesuchte Band also die Nahrung ist"; — daß wir überhaupt „am Ende nur aus Sauerstoff, Stickstoff, Wasserstoff und Kohlenstoff, diesen geisterhaften, unsinnlichen und zugleich doch sinnlichen Stoffen zusam-

*) Blätter für literarische Unterhaltung 1850. No. 268—271.

mengeflickt sind." Die Philosophen haben sich um den Substanzbegriff, als das Band der Accidenzen, abgeplagt: vergebliche Mühe! „Die Nahrung ist dieses Band; nur sie ist die wahre Substanz, zugleich die eigentliche Identität von Geist und Natur; denn wo kein Fett, ist kein Fleisch, wo aber kein Fett, ist auch kein Hirn und kein Geist. Die Verschiedenheit des menschlichen Wesens ist die Verschiedenheit seiner Nahrung." — Ohne „Phosphor im Hirn" endlich auch kein Gedanke; der Phosphor eigentlich denkt in uns: — daher es klar ist, „warum es noch so dunkel in der Welt aussieht, da selbst unsere größten Denker keinen Phosphor im Kopfe hatten." (So können wir uns ohne Zweifel nächstens einer Erfindung getrösten, durch die, ähnlich den in künstlicher Wärme ausgebrüteten Küchlein, uns recht phosphorhaltige Gehirne, gleich dem Feuerbachschen, erzeugt werden, damit künftig „die großen Denker" jedem Lande sicher geliefert werden können.)

Er schließt seinen beherzigenswerthen Aufsatz mit einem wichtigen politischen Aufschluß und einem noch wichtigern Rathe. Die letzte deutsche Revolution wäre nicht besiegt worden, hätte die schlechte energielose „Kartoffelnahrung" unser deutsches Volk nicht entnervt. Nur ein Trost, eine Zuversicht ist noch vorhanden auf eine bessere Zukunft: es ist die Einführung des „Erbsenstoffes" als Hauptspeise, der „das faule Kartoffelblut unseres Volkes" wieder mit revolutionärem Feuer erfüllen wird. (So steht zu lesen S. 1082 und 83 der oben angeführten „Blätter für literarische Unterhaltung".)

So unglaubliche Cruditäten, welche in der gesammten wissenschaftlichen Literatur gewiß nicht ihres Gleichen finden und schon deshalb als merkwürdige Seltenheiten aufzubewahren sind, haben nun die Verehrer Feuerbachs in nicht geringe Bestürzung versetzt. Es war den Geistesdilettanten aller Art so wohl geworden unter dem bergenden Fichtig seines Genius! Jegliches mühsame Lernen, jedes „Kopfzerbrechen", von dem auch Er kein Freund, war abgethan: Alles lag plan und breitgetreten vor ihnen. Aber geistreich mußte man bleiben und vor Nichts sorgfältiger sich hüten, als davor, die innere Flachheit in äußere, ordinäre Gemeinheit ausschlagen zu lassen. Und nun hat der Grausame, der Unkluge, den empfindlichsten Scandal am augenfälligsten Orte gegeben! Sie sprechen schon von „betrübenden Verirrungen" des großen Mannes, von einer „Richtung, die man unmöglich billigen könne" u. dgl. O ihr Heuchler und Herzenshärtigen zugleich! Seht ihr nicht ein oder wollt ihr uns verbergen, daß dies nur die nothwendigen Consequenzen des Erkenntnißprincipes sind, dem ihr mit so viel Entzücken Beifall zugerufen: „daß nur das Sinnliche, sinnlich erfaßt, Wahrheit habe"?

Auch hier ist der ehrliche, seiner innern Plattheit offen geständige Feuerbach weit vorzuziehen jenen übertünchten Gräbern gleißender Geistreichigkeit, die an Allem nur die Oberfläche abschöpfend, auch bei ihm mit unverfänglichen Halbheiten sich abfinden wollten. Wir eilen ihn in sein Recht und seine Würde wiedereinzusetzen vor der feigen Verleugnung seiner bisherigen Anhänger. Sind jene Behauptungen eine „Verirrung", so ist sie keine andere, als wie sie auf dem nothwendigen Wege dieses Empirismus liegt; und bekennen die Anhänger sich zum Princip, so müssen sie schlechterdings auch zum revolutionären „Erbsenstoff" Feuerbachs sich bekennen. Auch hier gilt nur ein Entweder — Oder: entweder die gänzliche Bornirtheit und Unwissenschaftlichkeit des Princips einzusehen und dann mit allen seinen Consequenzen zu brechen, oder, wie Feuerbach thut, die Stirn zu haben, alle seine Ungeheuerlichkeiten und Ungereimtheiten kecklich zu vertreten.

Daß nun auch Herr J. Frauenstädt sich unter der bewundernden Menge um Feuerbach betreten läßt*), könnte einiges Erstaunen erregen, wenn sich am Ende nicht zeigte, daß es nur darauf ankomme, von ihm aus einen äußerlichen Uebergang zu A. Schopenhauer zu gewinnen. Nach manchen speculativen Irrfahrten von Hegel aus ist Frauenstädt seit einigen Jahren bei Schopenhauers Philosophie abgetreten. Ob er nicht wieder das Quartier wechseln, zu Feuerbach sich übersiedeln werde? — wir glauben es nicht, so seltsam auch dies Zusammenkneten zweier so heterogener Dinge sich ausnimmt, wie Schopenhauers consequentes System und Feuerbachs Gedankenaggregate. Denn was man auch sagen mag gegen Schopenhauers Lehre; sie beruht auf ächter und tiefer Speculation und ist, ethisch beurtheilt, wenn auch trübselig und hypochondrisch, doch von so energischer und entsinnlichender Wirkung, daß man eine gewisse Achtung ihr nicht versagen kann. Feuerbachs Denkweise ist — wie wir sie geschildert haben, und Schopenhauer muß fürwahr mit noch stärkerem Hohne, als wir, auf diese Saturnalien des Empirismus herabschauen!

Aber seine Philosophie ist zugleich wieder so sehr das Resultat absonderlichster Denkweise, läßt bei der Einfachheit und innern Monotomie ihres Princips so gar keinen Spielraum weiterer Ausbildung und eigener Thätigkeit, daß man ganz und gar das alter ego von Schopenhauer werden müßte, um sein Anhän-

*) „Ueber Theismus und Atheismus vom theoretischen und praktischen Standpunkte. Veranlaßt durch L. Feuerbachs Vorlesungen über das Wesen der Religion von J. Frauenstädt" in den „Blättern für litter. Unterhaltung" 1851. No. 121. 126. 132.

ger zu seyn. Doch sind wir weit davon entfernt, Herrn Frauenstädt wegen solcher Anhängerschaft zu tadeln. Der philosophischen Lebensführungen sind gar mancherlei; und wenigstens dies hat er durch Schopenhauers Geist erreicht, daß er mit Hegel gründlich gebrochen, daß er sich selbstständiger und überzeugter fühlt. Er hat hiermit überhaupt den Pfad eigenen Forschens angetreten und je mehr er sich darauf befestigt und in die Tiefe dringt, desto weniger wird — wir sagen dies mit Zuversicht voraus — die Schopenhauersche sehr einseitige und eigensinnige Theorie mit ihren speculativen und ethischen Gewaltsamkeiten seinen Wahrheitssinn befriedigen.

Nur vor dem Einen möchten wir ihn warnen, seinen beiden für jetzt gewählten Mustern nicht nachzuahmen in der Leichtfertigkeit, mit der sie sich die gegnerischen Meinungen zurechtlegen, um sie dann desto behender über den Haufen werfen zu können. So ist der Gegensatz zwischen philosophischem „Theismus" und „Atheismus", von welchem er ausgeht, ein vollkommen willkürlicher und erdichteter, und die Schlußfolgerung, zu welcher er mittelst desselben gelangt, durchaus sophistisch und unwahr.

Theismus ist nach ihm die Lehre, zufolge welcher ein der Welt entgegengesetzter, persönlicher, nach vorher erkannten und beschlossenen Zwecken wirkender Gott die Welt, nicht bloß der Form, sondern auch der Materie nach, aus Nichts erschaffen habe. Atheismus dagegen ist die Lehre, welche nicht nöthig erachtet, um die Welt zu erklären, zu einem der Welt entgegengesetzten Grunde überzuspringen, sondern „den Grund der Welt, gleichviel wie er gedacht werde, in ihr selber sucht und findet und den Gegensatz zwischen dem Ewigen und Endlichen, zwischen der natura naturans und natura naturata innerhalb der Welt findet." In diesem Betrachte ist, nach Frauenstädt's Behauptung, nicht nur der Pantheismus atheistisch, sondern alle Philosophie ist es; ja „die ganze Geschichte der Philosophie ist nur die Geschichte des Atheismus" und — hätte er hinzusetzen können — alle wissenschaftliche Untersuchung wäre ihrem innersten Geiste nach atheistisch, denn sie sucht das Wesen der zu erforschenden Ursachen wirklich nur in ihren Folgen zu entdecken, nicht dafür in einen ihnen „entgegengesetzten" Grund überzuspringen.

Nach dieser summarischen Beweisführung kommt er nun ohne Mühe zu nachfolgender Parallele:

Theismus ist Unwissenschaftlichkeit und Unvernunft. Durch die egoistischen Herzenswünsche des Menschen erzeugt und genährt, wird er zwar niemals ausgerottet werden können, aber er ist mit

der allgemeinen Geistesbildung unverträglich und wird immer mehr verschwinden, je mehr die letztere sich ausbreitet.

Atheismus dagegen ist Wissenschaftlichkeit und Waltenlassen der Vernunft, ohne sich durch Herzensillusionen berücken zu lassen; aber gerade darum ist er nur kühnen, kräftigen Geistern beschieden, während die Menge das Idol des Theismus nicht entbehren kann, da „der Antagonismus zwischen Geist und Herz" in der Menschheit sich nicht vertilgen läßt. Gründe und theoretische Ueberzeugungen helfen da Nichts; man muß das „Herz" dazu bilden, jene egoistischen Ansprüche ein für allemal aufzugeben (Vgl. S. 119 f).

Es bleibt daher nach Frauenstädt nur die Wahl zwischen drei Wegen: blinder Glaube an die Autorität der für göttlich gehaltenen Offenbarung; voraussetzungslose freie Wissenschaft mit entschiedenem Aufgeben jedes derselben widerstreitenden Glaubens; Heuchelei, die mit dem Glauben, wie mit der Wissenschaft ein Geschäft treibt „und beide für gemeine Silberlinge verkauft". Das Letztere ist, nach Schopenhauers tausendfach wiederholter Versicherung, das verächtliche Gewerbe der meisten „Professoren der Philosophie", die nach einem gleichfalls von Schopenhauer entlehnten geistreichen Ausdrucke von Herrn Frauenstädt „Philosophaster" genannt werden.

Was ist nun so dreisten Behauptungen entgegenzustellen? Nichts Anderes als sie sich selber mit ihren handgreiflichen Irrthümern und grellen Uebertreibungen. Wer hat die allgemeine Maxime, den Grund der Welt, „gleichviel wie er gedacht werde", also z. B. auch theistisch, — in ihr selber zu suchen, nicht in einem ihr „entgegengesetzten" Wesen, jemals schon Atheismus genannt? Wer den Theismus mit jenen specifischen Katechismusbestimmungen ohne Weiteres für identisch gehalten, die eigentlich gar nichts Philosophisches enthalten? Soll zwischen Theismus und Atheismus dergestalt in Bausch und Bogen eine Parallele gezogen werden, so wird die innere und äußere Autorität beider Weltansichten fürwahr ganz anders sich ausnehmen, als dem Herrn Frauenstädt vorzuspiegeln beliebt. Als Theismus in dieser Allgemeinheit kann nur diejenige wissenschaftliche Grundüberzeugung bezeichnet werden, welche behauptet: daß die letzten Gründe der Dinge nur in einer intelligenten Ursache ihre Begreiflichkeit finden, gleichviel wie diese näher gedacht werde. Diese theistische Ueberzeugung beruht jedoch ganz auf dem Gewicht theoretischer Erwägungen und wissenschaftlicher Gründe, hat überhaupt „mit egoistischen Herzenswünschen und Herzensillusionen des Menschen" nicht das Geringste zu thun. Hiernach sind nicht nur Platon, Aristoteles, Leibnitz, Kant Theisten, sondern auch Herbart's Philosophie ist in dem Sinne ent-

schieden theistisch zu nennen, als sie auf's Ausdrücklichste anerkennt und sorgsam einschärft, wie gewisse Erscheinungen der Weltbegebenheit (die Zweckbeziehungen) ohne „die Veranstaltung einer Vorsehung" sich gar nicht erklären lassen.

Atheismus dagegen ist die ebenso kümmerliche als gewaltsame Hypothese, daß Materie der Ursprung von Allem, und daß nur durch Zufall die Welt sich aus ihr gebildet habe, so wie auch der Geist und das Bewußtseyn nur als Product einer Mischung verschiedener Stoffe angesehen werden dürfe. Diese, Ursache und Wirkung, Princip und Mittel stets verwechselnde, wissenschaftlich längst explodirte Lehre hat, außer den Atomikern des Alterthums, nur die Sensualisten des untersten Grades und einige Naturforscher neuester Zeit zu ihren Gewährsmännern, in deren Gesellschaft sich eigentliche Philosophen nur ungern erblicken lassen. Schopenhauer — einstweilen die höchste Autorität für Herrn Frauenstädt — gehört in Wahrheit zu keiner von beiden Parteien. Sein „einfacher Wille als einziges Ding an sich" erzeugt eine so abstracte All-Einslehre, daß es unmöglich wird, aus einem so unbestimmten Princípe jene Frage zu entscheiden. Doch muß man zugeben, daß es den Materialismus am Allerwenigsten begünstigt. Will Frauenstädt nun als sein Kämpe in polemischen Excursionen sich versuchen, so ist ihm dringend zu rathen, daß er dabei mit größerer Vorsicht und Gründlichkeit zu Werke gehe, als die angeführten Proben kundgeben. Dergleichen Kraft- und Scheltworte verpuffen in's Leere, nicht jedoch, ohne im Rückschlage ihrem Urheber empfindliche Wunden zu versetzen!

Im Februar 1852.

Druck von Ed. Heynemann in Halle.

Psychologische Untersuchungen.

Von Dr. Hermann Lotze, Prof. in Göttingen.

I.

Ueber die Stärke der Vorstellungen.

Von jeher sind mir die Beschreibungen merkwürdig gewesen, die man in popular psychologischen Schriften so häufig von der Verdunkelung der Vorstellungen und ihrem endlichen Verschwinden aus dem Bewußtseyn gegeben findet. Durch eine unendliche Reihe von Mittelwerthen verminderе sich allmälich in stetiger Abnahme jene Klarheit, welche die Vorstellungen im Augenblicke ihrer Erregung durch einen Sinnenreiz besaßen, und nähere sich mit einer Geschwindigkeit, deren Größe man bestimmter anzugeben unterläßt, dem Nullpunkte, welcher die vergessene Welt vom Bewußtseyn scheidet. Diese Schilderungen haben mich stets nachsinnen lassen, wer es doch eigentlich hat seyn können, der dies Verschwinden der Vorstellungen deutlich genug zu beobachten wußte, um es mit der Anschaulichkeit eines Schauspiels, das uns die alltäglichste Erfahrung darbiete, wieder zu erzählen. Kann denn das Bewußtseyn in der That dem Schwinden seiner Gedanken mit Aufmerksamkeit folgen, ohne daß sie dadurch Gegenstände der Aufmerksamkeit werden und demgemäß zu verschwinden aufhören? Oder ist es dem Bewußtseyn möglich, gleichsam durch Seitenblicke eines indirecten Sehens die davon eilenden Vorstellungen zu ertappen, indem es ihnen Aufmerksamkeit genug zuwendet, um ihre Schicksale zu beobachten, aber doch nicht so viel, um durch einen directen Blick sie zu fixiren und an ihrer Flucht zu verhindern? Weder das eine noch das andere wird man möglich finden, wenn man sich mit dem Versuche peinigt, es zu leisten: man wird zugestehen müssen, daß die Verdunkelung der Vorstellungen und ihr Verschwinden niemals Gegenstände der innern Erfahrung sind. Vielmehr wenn durch irgend eine Veranlassung eine Vorstellung in uns erneuert wird, die einige Zeit vorher unsere Aufmerksamkeit beschäftigte, so finden

wir jetzt erst mit Befremden, daß sie in dem Gedankenlauf, welcher die Zwischenzeit füllte, nicht vorhanden war; oder wir bemerken auch wohl, daß es uns unmöglich fällt, sie in derselben Klarheit wieder zu erzeugen, die sie früher besaß. Dieses Innewerden eines Nichtvorhandengewesenseyns der Vorstellungen oder ihrer noch fortdauernden Unklarheit ist allein eine Thatsache des Bewußtseyns, die in mehr als einer Beziehung zu einer theoretischen Erklärung auffordert. Jener Satz dagegen, daß die Vorstellungen von einem ursprünglichen Klarheitsgrade an durch eine stetige Abnahme ihrer Stärke einer allmälichen Verdunkelung unterliegen und auf diese Weise aus dem Bewußtseyn verschwinden, drückt keine Thatsache der Beobachtung mehr aus, sondern ist selbst eine erklärende Hypothese, deren Triftigkeit mir nicht sicher genug bewiesen scheint, um nicht erhebliche Einwürfe übrig zu lassen.

Daß es klarere und weniger klare Vorstellungen gibt, daß also irgendwo und irgendwie vergleichende Größenbestimmungen sich auf sie müssen anwenden lassen, um ihre verschiedenen Werthe für das Bewußtseyn zu messen, dies freilich wird Niemand zu bezweifeln wagen. Aber nicht ebenso unzweifelhaft ist Ort und Art der Anbringung des Maßes. Ohne vielfache Bedenken wenigstens können wir jene hypothetische Annahme nicht betrachten, welche den Grund der verschiedenen Klarheitsgrade unmittelbar in verschiedenen Intensitäten des Vorstellens oder Wissens zu sehen glaubt, das einen sich gleichbleibenden Inhalt bald mit größerer, bald mit geringerer Energie beleuchte. Welche Schwierigkeiten der Begriff eines gradweis abgestuften Vorstellens und Vorgestelltwerdens an sich schon einschließen möchte, wollen wir hier dahingestellt lassen, und uns auf die Ueberlegung beschränken, ob die erfahrungsmäßig wahrnehmbaren Thatsachen des Bewußtseyns zur Ausbildung dieser Auffassungsweise nöthigen.

Auf die einfachen Vorstellungen, auf jene Erinnerungsbilder nämlich, welche von einfachen Sinnesempfindungen zurückbleiben, sehen wir alle die quantitativen Verschiedenheiten

übergehen, die den veranlassenden Sinnesreizen und den durch sie erzeugten Empfindungen eigenthümlich waren. Der stärkere Ton, der hellere Glanz und der heftigere Schmerz erscheinen als solche auch in der Erinnerung wieder. Und die Grade der Klarheit, mit der diese Bilder uns vorschweben, sind unabhängig von der Größe dessen, was sie darstellen: das feine Flüstern des Windes, die schwache Helle eines aufglimmenden Lichtes läßt sich mit nicht minderer Deutlichkeit erinnern, als der Lärm des Donners oder der Glanz der mittäglichen Sonne. Ja der Uebergang der Nacht durch unendlich viele Mittelglieder der Dämmerung zur Helle des Tages oder das allmäliche Anschwellen und Verklingen der Töne bieten uns ganze Reihen abgestufter Intensitätsgrade desselben Empfindungsinhaltes dar, deren jeder von der Erinnerung mit gleicher Lebhaftigkeit nachempfunden wird. Findet diese Leichtigkeit der Wiedererzeugung vielleicht in einzelnen Fällen gewisse Widerstände, so machen doch manche Gründe wahrscheinlich, daß die Ursachen derselben in körperlichen Verhältnissen liegen, deren Mitbetheiligung eine abgesonderte Betrachtung erfordern würde *). Ist dies nun so, so müssen wir alle jene quantitativen Bestimmungen zu dem Inhalte der Vorstellungen rechnen, während die auf ihn gerichtete Thätigkeit des Vorstellens uns bis jetzt noch keine Verschiedenheit ihrer Intensität gezeigt hat. Jene Vorstellungen sind Vorstellungen des Stärkeren oder Schwächeren, aber sie sind nicht stärkere oder schwächere Vorstellungen. Der letztere Name würde nur dann anwendbar seyn, wenn sich nachweisen ließe, daß derselbe Grad desselben Empfindungsinhaltes in größerem oder geringerem Grade, überhaupt mehr oder weniger vorgestellt werden könne.

Gerade diese Behauptung nun finden wir sehr allgemein und unbefangen ausgesprochen: unendlich verschiedene Grade der Klarheit, sagt man, lasse jeder einzelne sich gleichbleibende Inhalt der Vorstellungen zu. Und dennoch müssen wir gegen diesen Satz, der das Bekannteste zu sagen scheint, uns erklären.

*) Vergl. hierüber einstweilen Lotze, Medicinische Psychologie. 1852.

Zwischen **wirklichen Empfindungen** und den **Vorstellungen**, die aus ihnen entspringen, besteht allerdings ein Unterschied in der Intensität des psychischen Ergriffenseyns, der unabhängig ist von aller graduellen Verschiedenheit des empfundenen oder vorgestellten Inhaltes. Die wirkliche Empfindung des geringsten Lichtscheines, des leisesten Tones oder des kleinsten Schmerzes sind Erregungen der Seele von ungleich eindringlicherer Heftigkeit, als die Erinnerung des lebhaftesten Glanzes, der lautesten Geräusche oder der peinlichsten Qualen. Nicht, als wenn nicht selbst leise und flüchtige Erinnerungen dieser Art oft über die Richtung unsers ferneren Gedankenlaufes eine viel größere Macht ausübten, als die intensivsten wirklichen Empfindungen, deren Reiz wir vielmehr häufig ganz verloren gehen sehen, wo unser Gemüth in jene versunken ist. Aber dies sind spätere Erfolge, von denen wir noch nicht wissen, durch welche Gunst der Umstände sie den einen gewährt, durch welche Ungunst den andern entzogen werden; an sich selbst dagegen bleibt jede Empfindung ein unvergleichbar kraftvolleres Vorstellen als die Erinnerung welche ihren Inhalt zu reproduciren sucht. Auf welchen Gründen dieser Unterschied beruhen mag, wollen wir hier nicht zu entscheiden suchen; ihre Erörterung würde uns weit ab zu streitigen Punkten der physiologischen Psychologie verführen, und doch für jetzt nutzlos seyn, da die Anerkennung der Thatsache allein für unsere weiteren Betrachtungen hinreichend ist.

Findet nun zwischen Empfindung und Vorstellung dieser eigenthümliche Unterschied statt, so besteht dagegen **zwischen den einzelnen Empfindungen** keine graduelle Verschiedenheit der Klarheit, welche noch unabhängig neben den quantitativen Differenzen des empfundenen Inhaltes denkbar wäre. Die Empfindung eines stärkeren Tones ist durchaus gleich bedeutend mit dem, was man eine stärkere Empfindung desselben Tones nennen würde. Die Wahrnehmung, daß die Stärke des Empfundenen fast überall sehr deutlich von der Größe des Sinnenreizes oder doch von der Größe der Veränderung abhängt, die er in den Nerven zu stiften vermochte, läßt uns jedoch allgemein

den ersten dieser gleichbedeutenden Ausdrücke vorziehen, und so pflegen wir die empfindende Thätigkeit als ein gradloses Gewahrwerden anzusehen, die Größenbestimmungen dagegen auf den Inhalt zu beziehen, der ihrem Thun unterliegt. Und diese Betrachtungsweise erleidet keine Ausnahme durch den häufigen Fall, daß erweislich gleiche Sinnesreize von verschiedenen Beobachtern doch mit verschiedner Energie empfunden werden. Nichts berechtigt uns, diese Ungleichheit auf eine größere oder geringere Thätigkeit ihres Vorstellens zurückzuführen, viele Umstände überreden uns vielmehr, daß der physische Zustand der Sinnesorgane nicht der nämliche in beiden war und daß die größere Erregbarkeit des einen mit demselben Sinnesreize eine heftigere Einwirkung auf die Nerven verband, als die geringere Empfindlichkeit des andern gestattete. So würden ungeachtet der gleichen Größe des äußern Reizes doch die physischen Nervenprocesse, die beiden Seelen als die letzten unmittelbaren Anregungen zur Erzeugung ihrer Empfindungen dienten, nicht gleich groß gewesen seyn, und die verschiedenen Intensitäten der Empfindung können auch hier für Ergebnisse einer gradlosen, also gleichen Thätigkeit des Empfindens gelten, welche auf zwei Inhalte von verschiedener Stärke angewendet wurde.

Die Betrachtung dieser Umstände erweckt von selbst den Zweifel daran, daß die Vorstellungen oder die Erinnerungsbilder des Empfundenen, unter einander verglichen, sich in diesen Beziehungen anders als die wirklichen Empfindungen verhalten sollten. In der That, denken wir jede Mitwirkung körperlicher Organe beseitigt, und fragen wir, ob eine einfache Vorstellung derselben Sinnesqualität von gleichbleibendem Grade der Intensität einer veränderlichen Stärke ihres Vorgestelltwerdens fähig sey, so glaube ich, daß alle Erfahrungen uns diese Frage verneinen heißen. Unzweifelhaft können wir eine als unveränderlich angenommene Sinnesqualität als in unendlich verschiedenen Intensitäten gegeben denken; wir können denselben Ton als stärkeren und schwächeren, dieselbe Farbe als mehr oder minder beleuchtet vorstellen. Sobald wir jedoch auch diese ob-

jective Intensität als unveränderlich setzen, so ist es uns ferner unmöglich, den nun völlig constant gewordenen Inhalt mehr oder weniger zu denken. Dasselbe, in Helligkeit und Nüance vollkommen bestimmte Roth, den Ton von unveränderlicher Höhe, Stärke und Eigenthümlichkeit seines Halles können wir nur entweder vorstellen oder nicht vorstellen, und bei jedem Versuche, dem Wissen um diesen Inhalt eine größere oder geringere Intensität zu geben, ertappen wir uns auf dem Beginnen, seine qualitative Natur oder die Größe seiner objectiven Stärke zu verändern; wir schieben einen lauteren oder leiseren Ton, eine hellere oder dunklere Farbe unter, während wir denselben Ton, dieselbe Farbe mit veränderlicher Energie des Anschauens festzuhalten dachten. Und nicht blos einfache Vorstellungen, auch manche zusammengesetzte widerstreben jeder Vermehrung ihrer Klarheit; unmöglich erscheint es wenigstens, den Begriff eines Dreiecks mehr oder weniger vorzustellen; auch dieser völlig festbestimmte Inhalt dünkt uns vielmehr jeder graduellen Verschiedenheit seines Vorgestelltwerdens unzugänglich zu seyn. Der Versuch also, einen als durchgängig constant angenommenen Inhalt mehr oder weniger zu denken, würde uns von der Unausführbarkeit dieser Aufgabe überzeugen und uns lehren, daß auch die Vorstellungsthätigkeit der Erinnerung eine gradlose sey, und daß alle quantitativen Verschiedenheiten ihrer Erzeugnisse von den Größenbestimmungen der mannichfachen Inhalte herrühren, auf welche sie angewandt wird.

Allein gegen diese Darstellung wird man sofort einwenden, daß eben die Versuche, verschiedene Klarheitsgrade der Vorstellungen zu beobachten, die Bedingungen aufheben, unter denen ihre Verschiedenheit allein bestehen kann. Jedes bewußte Bestreben, den Inhalt in einem geringeren Grade vorzustellen, erhebt diesen vielmehr durch die auf ihn verwandte Aufmerksamkeit sogleich zu dem Maximum seiner Klarheit und hält ihn während des ganzen Versuchs auf dieser Höhe unverändert fest. Allerdings wird man daher zugeben, daß die Behauptung, wir seyen im Stande, uns jeden Inhalt in jedem beliebigen Grade der

Klarheit zu denken, den Thatsachen nicht gut entspreche, denn sie scheint ihrem Ausdrucke nach eine gewiß nicht vorhandene Fähigkeit anzudeuten, die Intensität einer unveränderlichen Vorstellung willkührlich zu erhöhen oder herabzusetzen. Dagegen wird man fortfahren zu behaupten, daß Vorstellungen, welche nicht in der Richtung der augenblicklichen Aufmerksamkeit liegen, unwillkührlichen Schwankungen ihrer Klarheit unterworfen sind und nach den wechselnden Graden derselben mehr oder weniger auf die Gestaltung des Gedankenlaufes einwirken. Finden sich doch im Bewußtseyn häufig zahlreiche Vorstellungen neben einander, die nicht alle mit gleichem Interesse festgehalten werden; ja selbst der Begriff der Aufmerksamkeit scheint wenigstens für die meisten Fälle seiner Anwendung kaum anders als unter der Voraussetzung denkbar, daß der aufmerksam betrachtete Inhalt in seinen Beziehungen zu einem minder klar beleuchteten Hintergrunde verfolgt wird, der aber selbst sofort in das vollste Licht der Klarheit tritt, sobald wir ihn ausdrücklich zum Gegenstande der Beobachtung machen. Sind daher die verschiedenen Intensitäten des Vorstellens nicht Thatsachen der Erfahrung, so giebt es doch andere Thatsachen genug, welche unmittelbar auch auf ihr Vorhandenseyn zu schließen sowohl berechtigen als nöthigen. So vielleicht würde man den Einwurf gegen unsere Betrachtungen ausdrücken; wir antworten auf ihn mit dem Zugeständnisse der meisten Thatsachen, auf die er sich beruft; aber ehe wir die Folgerung aus ihnen zugeben, scheint es nöthig, genauer den Thatbestand zu zergliedern, der eigentlich vorhanden ist. Und hier müssen wir nun zunächst bezweifeln, ob jenes gleichzeitige Vorhandenseyn vieler Vorstellungen, woraus die verschiedene Intensität der einzelnen wahrscheinlich gemacht werden soll, so häufig vorkommt, als die gewöhnliche Ueberlieferung annimmt.

Wir leugnen nicht die simultane Gegenwart vieler Empfindungen im Bewußtseyn. Man kann äußere Sinnesreize nicht hindern, in beliebiger Anzahl zugleich ihren Angriff auf uns zu machen, und jeder von ihnen wird so viel wirken als er kann. So nöthigen sie zusammengenommen die

Seele zu einer gleichzeitigen Vielheit von Erregungen, die, wo keine bestimmteren Voraussetzungen gelten, in ihrer Größe der Intensität der veranlassenden Reize angemessen sind. Das Auge zum Beispiel überblickt ohne Zweifel eine unbestimmte Vielheit farbiger Raumpunkte auf einmal, und die mannichfachen Töne einer Harmonie werden gleichzeitig empfunden. Verfolgt nun die Seele einen dieser Eindrücke mit Aufmerksamkeit, so verschwinden darum die übrigen nicht völlig, sondern sie werden durch die fortdauernde Zunöthigung der äußern Reize im Bewußtseyn erhalten; hier aber eben scheint der Fall einzutreten, daß sie an Stärke des Vorgestelltwerdens verlieren, und nur noch durch jenen früher erwähnten Seitenblick eines indirecten Sehens wahrgenommen werden. Aber diese Ereignisse gestatten doch noch eine andere Erklärung. Denn der nämliche Verlust an Klarheit kann entstehen, wenn die Fesselung der Aufmerksamkeit auf einen einzigen Empfindungsreiz die Leichtigkeit vermindert, mit welcher die übrigen Reize jene physische Wechselwirkung mit den Organen ausführen, auf der die bewußte Empfindung als auf ihrer nächsten Ursache beruht. Die sinkende Vorstellung würde dann nicht mehr die Auffassung des nämlichen Inhalts wie vorhin, nur durch geringere Intensität des Vorstellens bewirkt, darstellen, sondern das Material, das der Wahrnehmung vorliegt, würde verändert seyn, und das Vorstellen brächte jetzt eine geringere oder eine sinkende Größe der erzeugten Nervenerregung ebenso unparteiisch zum Bewußtseyn, wie früher die stärkere. So würde auch hier das Vorstellen sich als gradlose Thätigkeit fassen lassen, während die Aufmerksamkeit den wahrzunehmenden Sinnesreiz, oder richtiger, die Größe seiner Einwirkung auf uns steigert, ihre Ablenkung sie vermindert.

Vielleicht ist es nun nicht unmöglich, zu entscheiden, ob die Zergliederung der Erfahrungen der einen oder der andern von diesen beiden Interpretationen günstiger sey, die wir bis hierher als zwei mögliche Ansichten neben einander gestellt haben. Im Auge ist der Grad der Einwirkung eines und desselben Lichtreizes von der Oertlichkeit der gereizten Netzhautstelle abhängig;

sie ist die lebhafteste in der Mitte der Retina, und vermindert sich stetig und allseitig gegen ihren Umfang hin. Hinge nun die Erhöhung der Klarheit von einer größeren Intensität der Vorstellungsthätigkeit ab, so müßte bei völlig unbewegtem Auge die Aufmerksamkeit, wenn sie auf seitlich gelegene Punkte des Sehfeldes sich richtete, deren Klarheit unter allen Umständen und in unbeschränktem Grade steigern können. In der That behaupten nun viele Physiologen, von dem Versuche dazu einige Wirkung gesehen zu haben, und ich will dies nach eigner Erfahrung nicht leugnen, obgleich ich es auch nicht entschieden bestätigen kann. Die gewonnene Steigerung der Klarheit ist aber jedenfalls äußerst unbeträchtlich, und daß sie Keines Wünsche befriedigt, geht aus dem unwiderstehlichen Drange hervor, den wir alle fühlen, die Augenaxe nach dem zuerst nur indirect gesehenen Punkte einzustellen, und ihn dadurch in die Richtung des deutlichsten Sehens zu bringen. Ich erkläre mir nun jene kleine Steigerung der Klarheit bei seitlichem oder indirectem Blicke daraus, daß auch hier die Aufmerksamkeit die Empfänglichkeit des gereizten Netzhautpunktes etwas erhöht, auf dessen Bild sie sich richtet, während sie die der übrigen Punkte einigermaßen herabsetzt. Aber es scheint mir eben wichtig, daß beides nie in beträchtlichem Maße gelingt. Die ursprünglichen physiologischen Eigenthümlichkeiten der Netzhaut, durch welche ihre mittleren Theile zu Stellen der lebhaftesten, ihre Seitengegenden zu Orten viel stumpferer Erregbarkeit einmal vorbestimmt sind, widersetzen sich dieser willkührlichen Vertauschung ihrer Empfänglichkeitsgrade so sehr, daß die unaufmerksam wahrgenommenen Bilder der Mitte stets heller bleiben als die aufmerksam aufgesuchten Wahrnehmungen der Seiten. Die Klarheit der Empfindungen würde daher hier von der Intensität des Nerveneindruckes abhängen, auf dessen Anstoß die Seele sie erzeugt; die Aufmerksamkeit dagegen würde diese Klarheit nicht unmittelbar durch eine Erhöhung der Energie des Vorstellens steigern, sondern mittelbar dadurch, daß sie die Wechselwirkung des Reizes mit dem Sinnesorgan, damit also die Größe des Nervenprocesses und folgeweise die Gewalt

des Eindrucks auf die Seele wachsen läßt. Dies aber gelingt ihr nicht überall gleich gut, sondern die physische Organisation der Sinne setzt häufig dieser neuen, nur von psychischen Motiven ausgehenden Vertheilung der Reizbarkeit entschiedenen Widerstand entgegen.

Ich muß hier zwischendurch an ein Verhalten erinnern, dessen ich irgendwo schon früher gedacht habe, und das leicht einen Einwand gegen die eben geäußerte Meinung zu bilden scheinen kann, nach welcher die geringere Klarheit der seitlichen Netzhauteindrücke auf einen geringeren Nervenproceß zurückgeschoben wurde. Es ist nämlich nicht zu bezweifeln, daß ein lebhaftes Licht, welches völlig von der Seite die Retina bescheint, als ein objectiv weit größerer Reiz vorgestellt wird im Vergleich mit einem lichtschwachen Punkte, der in der Richtung des deutlichsten Sehens liegt. Hier wird also der intensivere Inhalt der Empfindung unklarer, der schwächere klarer empfunden; das Bewußtseyn, in dem seitlichen Lichte ein Stärkeres zu empfinden, hebt doch die viel größere Mattigkeit des Blicks nicht auf, durch welche dieser Eindruck auf eine eigenthümliche Weise doch wieder schwächer erscheint, als der an sich minder helle Punkt, den wir mit voller Klarheit visiren. Dieser Fall fordert allerdings sehr zu der Unterscheidung einer eigenen Intensität des Empfindens neben der des empfundenen Inhalts auf, so daß das seitliche Licht als ein starker, aber schwachvorgestellter, der mittlere Punkt als schwacher, aber intensiv empfundener Inhalt gefaßt würde. Die richtige Erklärung dieser Erscheinung ist zu schwierig und zweifelhaft, als daß wir sie im Vorbeigehen hier versuchen dürften; leichter scheint der Nachweis, daß sie durch die eben erwähnte Unterscheidung nicht erklärt wird. Denn hinge wirklich die Mattigkeit der Empfindung in den Seitentheilen der Netzhaut von einer geringeren Intensität des Vorstellens ab, wie sollte man wohl sich den Grund denken, um deßwillen gerade diese seitlichen Nervenelemente die Seele stets zu geringerer Stärke des Empfindens bestimmen müßten? Offenbar könnten sie dies nicht, sobald nicht in ihrer physischen Organisation Motive lä-

gen, welche den in ihnen erzeugten Nervenprocessen in irgend einer Weise eine andere Art des Angriffs auf die Seele zuertheilen, als denen, welche in der Mitte der Netzhaut entstehen. Und ferner, wäre jene Mattigkeit nur eine Schwäche des Vorstellens, warum sollte sie nicht, wie wir schon oben erwähnten, durch willkührliche Aufmerksamkeit aufhebbar seyn? Beide Betrachtungen führen uns zu der Ueberzeugung, daß eine abweichende formelle Eigenthümlichkeit der Nervenprocesse die Ursache ist, welche den seitlichen Netzhauteindrücken trotz der wohl empfundenen größeren Stärke ihres Inhalts die eigenthümliche Affectlosigkeit giebt, die sie auszeichnet. Auch dieses Verhalten würde uns daher nicht nöthigen, unsere Meinung aufzugeben, daß das Empfinden eine gradlose Thätigkeit sey, und die quantitativen Bestimmungen von der Stärke und vielleicht von formellen Besonderheiten des empfundenen Inhaltes oder des erzeugenden Nervenprocesses herrühren. Worin diese Besonderheiten liegen mögen, darüber werden wir im Verlauf dieser Ueberlegungen noch einmal eine Vermuthung wagen können.

Andere Sinnesorgane bieten uns ähnliche Erscheinungen dar. Es gelingt der Aufmerksamkeit allerdings, einen einzelnen leiseren Ton aus dem Gewühle lauterer hervorzuheben, allein wir wissen alle, wie schwer es hier ist, den schwächeren Eindruck gegen den stärkeren zu bevorzugen. Man kann leicht die Gesammtheit eines großen Lärmens überhören, indem man sich in Beschäftigungen anderer Sinne vertieft; lauscht man jedoch einmal auf einen Ton, so verstärkt man dadurch die Empfänglichkeit des Ohres überhaupt, und es gelingt dann nur noch in geringerem Maße, sie zu ungleichen Verhältnissen auf mehr oder minder bevorzugte Töne zu vertheilen. Doch läßt, was wir über Bau und Verrichtungen des Hörorganes wissen, die Möglichkeit übrig, daß die Aufmerksamkeit auf einen bestimmten Ton die Zustände des Nerven so abändert, daß er eine hellere Resonanz für diesen als für jeden andern bildet, und auch hier könnte daher die klarere Wahrnehmung als eine Wahrnehmung des Stärkeren gedeutet werden. Jedenfalls, wo die Hervorhebung eines

Tones aus einer Menge anderer uns wirklich gelingt, geschieht es stets unter dieser Form, daß er uns als objectiv stärkerer Ton zu erscheinen anfängt, nicht aber so, daß er dieselbe geringe Intensität behielte und doch mit größerer Energie der Empfindung aufgefaßt würde, ein Vorgang, von dem wir gar nicht zu sagen wüßten, wie er sich wohl ausnehmen könnte.

Wenn nun für eine Vielheit gleichzeitiger Empfindungen diese Ansichten sich geltend machen ließen, haben sie dann wohl noch die gleiche Anwendbarkeit auf den Verlauf der Erinnerung, in welcher wir ebenfalls viele gleichzeitige Vorstellungen in jenen verschiedenen Zuständen vorfinden, die man als Gradunterschiede der Klarheit bezeichnet, und in welcher gleichwohl die Möglichkeit wegfällt, die Differenzen derselben durch Verschiedenheiten in der Größe des sinnlichen Eindruckes zu erklären? Ich will auf diese Frage nicht im Allgemeinen mit der Vermuthung antworten, daß wohl auch die Erinnerung von einer beständigen Mitwirkung körperlicher Organe begleitet sey; indem ich mir vorbehalte, auf diese Annahme in einzelnen Fällen zurückzukommen, gestehe ich vielmehr die Wirklichkeit eines Gedankenlaufes zu, der nach einheimischen Gesetzen des Seelenlebens erfolgt, ohne des Körpers zu bedürfen. Aber ich kann nicht zugeben, daß die gleichzeitige Gegenwart vieler Vorstellungen im Bewußtseyn eine unbestreitbare Thatsache der Erfahrung ist. Gar leicht ist es, successive Elemente von rascher Aufeinanderfolge für gleichzeitige zu halten, besonders wenn der zusammenfassende Ueberblick über das angeblich simultan Vorhandene nicht im Augenblicke seines Vorhandenseyns selbst, sondern wie dies bei aller innern Selbstbeobachtung zu geschehen pflegt, erst nachher angestellt wird, indem die Erinnerung sich zu erfahren bemüht, was wohl Alles in einem vorübergegangenen Momente des Bewußtseyns vorhanden gewesen sey.

Befragen wir nun auch hier die Erfahrungen, so zeigt sich vor Allem eine außerordentliche Kluft zwischen der Fähigkeit der Sinnesorgane, eine Mannichfaltigkeit gleichzeitiger Empfindungen zu veranlassen, und der Virtuosität der Erinnerung,

den Inhalt des empfundenen Mannichfaltigen gleichzeitig wieder vorzustellen. Ein kurzer Blick des Auges genügt, um alle Hauptumrisse einer Landschaft deutlich aufzufassen, aber die Erinnerung ist selten im Stande, sie mit erträglicher Genauigkeit nachzuzeichnen, obgleich sie sich hier schon des Vortheils bedienen kann, nicht alle Theile gleichzeitig vorstellen zu müssen, sondern an einzelne bereits hingezeichnete die übrigen successiv anzuknüpfen. Noch viel weniger vermag sie ein deutliches simultanes Gesammtbild einer gesehenen Mannichfaltigkeit wiederzuerzeugen. Die Schuld dieses Mißlingens liegt keineswegs darin, daß die Erinnerung überhaupt sinnliche Eindrücke nie mit der Lebhaftigkeit der frühern Empfindung reproducirt, so daß sie deswegen auch die Verhältnisse zwischen mehreren unklarer aufbewahren müßte. Denn es hat gar keine Schwierigkeit, eine lange und verwickelte Melodie genau zu wiederholen, indem die Erinnerung von einem Tone zum andern fortschreitet. Die Gleichzeitigkeit des Mannichfachen in der Empfindung ist es vielmehr, was dem Gedächtniß nachzuahmen schwer fällt. Man hört leicht einen dreistimmigen Accord simultan, aber in der Erinnerung der Musik kommen wir unwillkührlich dazu, ihn als eine Succession dreier Töne vorzustellen, schwerlich bloß deshalb, weil wir nur einstimmig singen können und daher bei wirklicher Ausführung der Harmonie genöthigt sind, die Begleitung des Basses als vorgeschlagene Töne den Noten der Melodie zwischenzuschalten. Die Gesichtszüge eines Freundes rufen wir uns in der Erinnerung wohl kaum jemals in der Gleichzeitigkeit zurück, zu der uns die wirkliche optische Wahrnehmung zwingt; bald ist es der Blick des Auges, bald eine andere Einzelheit, was uns zuerst vorschwebt, und von wo aus wir durch eine successive Synthesis das Gesammtbild reconstruiren. Ob dieses Bild nun auch stets ein successives bleibt, gleich der Erinnerung einer Melodie, die wir nie zu völliger Simultaneität ihrer Theile vereinigen könnten, will ich nicht entscheiden; doch würde auch eine solche beständige Bewegung der Erinnerung recht wohl für unsern Gedankenlauf dieselben Dienste leisten, die wir von einem ruhenden Bilde er-

Character einer unvertilgbaren Dunkelheit. Dies ist also der Fall einer Anschauung, deren Klarheit selbst durch angestrengte Aufmerksamkeit, von der wir ein Maximum derselben erwarten sollten, nicht gesteigert wird. Worauf beruht nun diese Dunkelheit? Darauf etwa, daß wir zwar den richtigen Geschmack vorstellten, aber mit geringerer Energie? Offenbar nicht, die genaue Selbstbeobachtung lehrt uns vielmehr, daß unsere Erinnerung ungewiß zwischen mehreren Geschmäcken umherirrt, deren jeden sie ganz deutlich vorstellt, ohne aber entscheiden zu können, welcher der richtige ist, d. h. welcher zu dem Bilde der Frucht, das unterdessen von der Erinnerung festgehalten wird, als zugehöriges und passendes Glied hinzugefügt werden muß. Nur dadurch, daß in diesem Bilde der in seiner Specialität völlig vergessene Geschmack seiner allgemeinen Kategorie nach, etwa als säuerlicher, süßlicher aufbewahrt und durch die mit diesen Kategorieen associirten sprachlichen Benennungen gesichert ist, nur dadurch hat die Erinnerung überhaupt eine Aufforderung, einen Geschmack zu suchen, und nur deswegen durchläuft sie suchend nicht den ganzen Umfang aller möglichen Geschmäcke, sondern nur die Gruppe der analogen, welche jener Name zusammenfaßt. Wäre auch der Character dieser Gruppe vergessen, und die Eigenschaft der Frucht nur durch den allgemeinen Namen des Geschmackes überhaupt für die Erinnerung repräsentirt, so würde sie genöthigt seyn, den größern Umfang dieses Begriffes zu durchlaufen. Die Unklarheit ist also hier nicht eine geringere Intensität des Vorgestelltwerdens, sondern sie besteht in der Ungewißheit der Wahl zwischen vielen verwandten aber doch verschiedenen Inhalten, deren jeder an sich selbst mit vollkommener Deutlichkeit gedacht seyn kann.

Solcher Fälle giebt es unzählige. Wir können uns abquälen, den eigenthümlichen Ton eines Instruments oder einer menschlichen Stimme zu erinnern, und es gelingt uns nie zufriedenstellend; nicht deswegen, weil wir den richtigen Klang zu schwach vorstellten, sondern weil wir ihn gar nicht finden, oder wenn wir ihn finden, ihn doch nicht für den richtigen erkennen.

Die Vorstellungen, die uns auf ihn leiten sollen, sind nicht blos mit ihm ausschließlich, sondern im Laufe des Lebens so oft auch mit andern ähnlichen und unähnlichen Eindrücken associirt worden, daß sie jetzt sich nicht nur zur Reproduction dieses bestimmten gesuchten Inhalts vereinigen, sondern eine gleichzeitige Menge graduell oder qualitativ abweichender Eindrücke in das Bewußtseyn zurückrufen, zwischen welchen das Urtheil rathlos schwankt. Noch mehr: in den bisher bezeichneten Fällen war die mit Sicherheit nicht auszufüllende Stelle der dunklen Vorstellung doch mindestens durch einen Allgemeinbegriff bezeichnet, der auf die Natur ihres Inhaltes hindeutete; wir wußten z. B., daß ein Geschmack zu suchen sey, und konnten ihn nur nicht finden. Sehr häufig begegnet es dagegen, daß jene vielfachen und widerstreitenden Associationen uns zwar das Gefühl eines Mangels, eines noch zu suchenden Inhalts verursachen, ohne daß jedoch auch nur die allgemeine Kategorie dessen, was noch fehlt, uns zugleich mit in's Bewußtseyn gebracht wird. Dann entstehen wieder, indem wir dieses Gefühl zu interpretiren suchen, jene schwankenden Erinnerungen, die einen Inhalt nicht beschreiben, sondern ihn umschreiben, so daß nur das Bemühen der helfenden Vorstellungen empfunden wird, ihn, der selber gar nicht vorgestellt wird, in das Bewußtseyn emporzuheben. Die Dunkelheit der Vorstellungen besteht also hier in der Unsicherheit ihres Inhalts und der Grad derselben entspricht der Amplitüde, innerhalb deren die Erinnerung ungewiß hin und herschwankt. Diese Anschauungsweise würde auf alle die Fälle Anwendung finden, in welchen einfache Vorstellungen selbst für die aufmerksam suchende Erinnerung keine Klarheit gewinnen wollen; ob sie eben so allgemein auch für Vorstellungen gelte, welche von der Aufmerksamkeit abgewandt, nebenher einen Einfluß auf die Richtung des Gedankenlaufes äußern, wollen wir im Augenblicke noch nicht entscheiden.

Unsere durchgeführten Beispiele machen einen neuen Zweifel rege. Mag es seyn, daß in ihnen die Dunkelheit der Vorstellungen von dem Nichtfinden des rechten Inhalts abhänge; wie geht es aber zu, daß wir, wenn wir ihn wirklich finden,

ihn für den rechten erkennen können? Gesetzt, in unserer Erinnerung tauchte die Vorstellung des wahren Geschmackes jener Frucht wieder auf, wie vermöchten wir dann gerade sie mit Ausschluß aller übrigen für die richtige anzuerkennen, wenn wir sie nicht mit einer früher vorhandenen unklaren vergleichen und ihre Identität mit dieser beurtheilen könnten? So würde also doch das Klarwerden einer Vorstellung, welches aus der Fixirung der Wahl auf sie allein entsteht, selbst nicht denkbar seyn, ohne verschiedene Intensitätsgrade des Vorstellens vorauszusetzen, von denen ein niedrigerer jenem Musterbilde der Vergleichung zukommt. Es ist jedoch leicht, das Ueberflüssige und Unnütze dieser Annahme einzusehen. Sobald die gleichzeitige Gegenwart vieler Associationen die Wahl ungewiß macht, welcher so reproducirte Inhalt der richtige sey, kann die Erinnerung schwanken; fehlen dagegen diese verwirrenden Associationen, so daß überhaupt nur ein Inhalt wieder erinnert wird, so wird er auch unbefangen für den richtigen genommen, ohne daß eine Vergleichung desselben mit einem vorausgesetzten Muster nöthig wäre, deren Ausführung allem Gedankenlauf eine unerträgliche Weitläufigkeit geben würde. Sehr häufig begegnet es hierbei, daß in der That ein ganz falscher Inhalt mit Ausschluß des richtigen und aller andern reproducirt wird, und auch dieser Irrthum wird auf das Unbefangenste für Wahrheit hingenommen. Es bleiben nur die Fälle, wo ein durch die Vielheit der Associationen anfänglich angeregter Zweifel schwindet, und die Vorstellung eines bestimmten Inhaltes allmälig als die einzig sichere und richtige die übrigen verdrängt und dadurch zu ungeschmälerter Klarheit gelangt. Nun nehme man an, die Richtigkeit dieses a werde dadurch verbürgt, daß es mit einer dunkleren Vorstellung α identisch sey, die man schon gehabt habe, so frage man weiter: liegt in unserm Bewußtseyn nur α, und hätten nicht ebenso gut β, γ in die Erinnerung eintreten können? Wodurch wird bewiesen, daß diese dunkle Vorstellung, mit der die in der Erinnerung auftauchende a zusammenfällt, das richtige Muster ist, und daß sie nicht selbst schon durch eine irrige Association sich eingeschlichen hat? Man

steht, daß diese Frage in's Unendliche wiederholt werden kann. Daß das Merkmal a zu dem übrigen Inhalt eines Vorgestellten als sein wahrer und richtiger Bestandtheil gehört, kann man überall blos daraus beurtheilen, daß in der Gesammtheit des so Vorgestellten sich kein Gefühl des inneren Widerspruchs mehr geltend macht, sondern Alles wohl zusammenzupassen scheint. Dies Gefühl aber kann selbst normal oder abnorm vorhanden seyn oder fehlen, wie es den vielgestaltige Lauf der Gedanken nach seinen mechanischen Gesetzen fügt. Wir können Zweifel empfinden bei der Vorstellung des Richtigen, und unbefangene Gewißheit im Irrthum. Klar ist selbst die falsche Vorstellung, die ohne Schwanken auftaucht, unklar auch die richtige, wenn sie ihre Nebenbuhler nicht völlig überwältigt.

Auch die *Unklarheit zusammengesetzter Vorstellungen* beruht wohl nirgends darauf, daß der vollständig vorhandene Gesammtinhalt derselben von einem unkräftigeren Vorstellen schwächer beleuchtet würde. Nicht das ganze Bild eines gesehenen Gegenstandes, einer Landschaft, eines Gesichtsausdrukkes, dunkelt nach und nach so ein, daß zuletzt alle seine einzelnen Züge gleichzeitig aus dem Bewußtseyn verschwinden. Das Bild wird vielmehr lückenhaft und löst sich durch Zerfallen auf. Die erste, selbst mit Interesse geleitete Wahrnehmung der Gegenstände faßt selten alle ihre einzelnen Theile gleichmäßig scharf auf, sondern hebt einzelne vor den andern ungebührlich hervor; indem ferner nicht jede Verbindungsweise des einen mit allen übrigen sorgfältig verfolgt wird, gehen davon viele für unsere Erinnerung gänzlich verloren, und bei dem Versuch der Wiedererzeugung schwankt sie rathlos zwischen verschiedenen gleich möglichen Ergänzungen, deren keine sich mit Entschiedenheit als die richtige ankündigt. Man kann diese Vorgänge sehr deutlich beobachten, wenn man die Schwierigkeit der erinnernden Wiedererzeugung anschaulicher Raumformen überlegt. Unser Blick haftet vielleicht lange an einem architectonischen Kunstwerk und wir glauben, jedes Einzelne in der Gesammtheit seiner Beziehungen zu Anderem deutlich wahrgenommen zu haben, oder unser Blick um-

läuft die Umrisse eines Thierkörpers und sättigt sich so völlig in ihrer Auffassung, daß wir den Zusammenhang dieser Gestalt durchaus inne zu haben glauben. Aber der unmittelbar darauf folgende Versuch, beides zu zeichnen, läßt uns sofort entdecken, wie ungewiß und schwankend vieles an diesen Erinnerungsbildern ist. Die Maßverhältnisse, selbst die Anzahl der architectonischen Elemente schweben uns nur unklar vor, die gegenseitigen Stellungen der Theile, Berührungen der einen, Trennungen der andern, Parallelismen und Divergenzen der Linien sind nicht mehr zu beurtheilen, einzelne Theile fehlen der Erinnerung ganz, und so ist die zurückgebliebene dunkle Vorstellung des Gebäudes nicht das verdunkelte Ganze, sondern ein zusammenhängendes Aggregat von Bruchstücken, aus dem nur einzelne Theile deutlich hervortagen, und das von dem Gesammteindrucke der umfassenden Umrisse umgrenzt wird. Wie wenig sind wir ferner im Stande, ohne besonders darauf verwandte Studien auch nur die Gestalten der alltäglichsten Hausthiere nachzuzeichnen, und wie sonderbar werden in solchen Fällen gar oft die wohlbekannten Hörner, Ohren und Beine an die Körper der wohlbekanntesten Thiere angefügt! Und diese Quelle der Unklarheit fließt nicht allein für unsere sinnlichen Erinnerungsbilder, sie ergießt sich eben so reichlich zur Verwirrung abstracterer, wissenschaftlicher Gedanken und Erinnerungen. Beruht ja doch gewiß alle wissenschaftliche Unklarheit auf mangelnder Sicherheit der Unterscheidung eines Inhalts vom andern und auf der Unfähigkeit, fragmentarische Kenntnisse durch genaue gegenseitige Determination der Bruchstücke zu einem Ganzen zusammenzupassen. Verdunkeln sich nun zusammengesetzte Vorstellungen durch Zerstückelung und durch Auflösung der festen Relationen ihrer Bestandtheile, so gibt es ihrer doch einige, deren Inhalt zu einfach ist, um einer solchen Verwirrung leicht zu unterliegen. In der That, wer einmal den Begriff eines Dreiecks oder eines Quadrates gefunden hat, wird ihn schwerlich je wieder verlieren, und diese Vorstellungen müssen als ebenso beständig ihrer Klarheit nach betrachtet werden, wie die Erinnerungen einfacher Empfindungen.

Diese letzte Bemerkung nun führt uns zu einer Frage, mit der man längst auf uns gewartet haben wird. Gibt es eine Verdunkelung der Vorstellungen nur durch Unsicherheit ihres qualitativen Inhalts oder durch Unvollständigkeit ihrer innern Gliederung, so muß es für jede auch ein unüberschreitbares Maximum der Klarheit geben, das erreicht wird, wenn ihre Qualität zweifellos und ihr Zusammenhang vollständig vorgestellt wird. Gibt man nun vielleicht zu, daß die vorerwähnten Fälle treue Bilder der Erfahrung sind, so wird man doch mit Grund fragen, ob sie die Erfahrung erschöpfen, und ob die sehr verschiedene Gewalt, welche dieselben Vorstellungen in verschiedenen Augenblicken auf die Abänderung unsers Gedankenlaufes ausüben, nicht dennoch von einem wandelbaren Grade ihrer Intensität abhängen muß, die noch verschieden ist von jener Sicherheit und Vollständigkeit ihres Inhalts? Kommt nicht vollständig und zweifellos gedachten Vorstellungen dennoch eine bald größere bald geringere Macht über unsere Erinnerungen zu? Und sind es nicht häufig eben auch dunkle Vorstellungen, die unserm Gedankenlauf veränderte Richtungen geben und eine ältere, vielleicht klarere Anfüllung unsers Bewußtseyns verdrängen? So lange wir die Vorstellungen als einzelne betrachteten, mochten die geäußerten Ansichten von ihnen gelten können, beurtheilen wir sie dagegen nach dem, was sie in dem zusammengesetzten Verlaufe der Gedanken leisten, so finden wir die Effecte nicht nach Maßgabe einer solchen Klarheit und Intensität vertheilt, welche sich nur auf die Vollständigkeit und Größe des vorgestellten Inhalts bezöge. Wir haben nun keinen Grund, die Thatsachen zu leugnen, welche diese Einwürfe berühren; haben wir indessen bisher glaublich zu machen gesucht, daß dasjenige, was wir Klarheit der Vorstellungen nennen, nicht von einem Intensitätsgrade ihres Vorgestelltwerdens abhänge, so wollen wir nun zu zeigen suchen, daß die mechanischen Effecte der Vorstellungen gegen einander von jener Klarheit unabhängig sind, daß aber umgekehrt aus der Größe dieser Leistungen selbst ein Theil dessen herzuleiten ist, was wir als ihre Klarheit zu bezeichnen gewohnt sind.

Von den einfachen Inhalten der Empfindung ist es wohl für sich klar, daß sie ihre Gewalt über den Gedankenlauf theils der Intensität der körperlichen Erschütterung, theils den Vorstellungen verdanken, mit denen sie früher sich associirten und welche sie später auch als Erinnerungsbilder wieder in das Bewußtseyn zurückrufen. Sehen wir daher von dem besonderen Falle einer wirklichen Empfindung ab, deren körperliche Bedingtheit ihre eigene Betrachtung erfordern würde, so entlehnen die Erinnerungen einfacher Sinnesqualitäten ihre Macht über den Gedankenlauf weder einer besondern Größe ihrer Klarheit, noch erwächst ihnen umgekehrt aus jener eine Steigerung dieser. Schwache Eindrücke, die Vorstellungen leiser Töne, zarter Gerüche, manches rhytmischen Bewegungsgefühles reißen oft durch die große Menge von Erinnerungen, die sich an sie knüpfen, uns in ganz neue Bahnen der Gedanken hin; aber indem sie diese große Gewalt über uns ausüben, werden sie selbst nicht klarer dadurch, sondern am häufigsten verschwinden sie ganz in der Fülle dessen, woran sie erinnerten, und so sind sie, fast ohne alle eigene Klarheit, doch die mächtigsten Veranlassungen zu neuen Wendungen des Gedankenlaufs gewesen.

Zusammengesetzte Vorstellungen dagegen sind einer Steigerung ihrer Klarheit fähig, welche noch nicht ihr Maximum erreicht, sobald ihr Inhalt vollständig gedacht wird. Denn der Thatbestand eines Begriffes läßt eine unbegrenzte Menge von Verhältnissen noch übrig, in die er nach außen zu andern Inhalten treten kann, und in welcher die ganze Bedeutung seiner Natur sich erst allmälig zu entwickeln scheint. Allerdings fügen diese Beziehungen Nichts eigentlich zu der Summe von Merkmalen hinzu, durch welche die nothwendigen Bestandtheile des Begriffs gedacht werden; sie sind daher auch nicht geeignet, diese Summe an sich selbst klarer zu machen; aber indem sie zeigen, wie jener abgeschlossene Thatbestand von Eigenschaften in einer Mannigfaltigkeit von Folgen sich als bedingendes Princip geltend macht, steigern sie den Werth und die Bedeutsamkeit jenes Begriffes, dessen eigener Inhalt uns nun mit dem wachsenden Um-

fange des Gebiets zu wachsen scheint, in das er bedingend und gestaltend eingreift. Die Vorstellung eines Dreiecks haben wir früher als eine solche bezeichnet, deren Klarheit, sofern sie von der Vollständigkeit des Inhalts abhängt, einer Steigerung nicht wohl fähig ist: aber sie erfährt eine solche doch sehr bedeutend nach der Menge associirter Vorstellungen, welche sie reproducirt. Wer das Dreieck in seine zahlreichen Beziehungen zu andern Raumfiguren verfolgt, oder der vielfachen innern Verhältnisse gedenkt, die durch mancherlei Hilfsconstructionen entwickelt werden können, hat unleugbar eine weit vollkommenere Kenntniß dieses einfachen Inhalts, als der, welcher sich mit der Definition einer Figur begnügt, die von drei geradlinigen Seiten umschlossen ist. Und dennoch erhält diese Definition den ganzen Thatbestand dessen, was zur Vorstellung des Dreiecks nothwendig und hinreichend ist; jener Ueberschuß von Klarheit entspringt daher nicht aus einer Vervollständigung des Inhalts, sondern nur aus dem Hervortreten seiner mannigfachen Bedeutsamkeit.

Auch dieser Werth der Vorstellungen ist daher von einer wandelbaren Intensität des Vorstellens unabhängig; er entspricht vielmehr einer veränderlichen Extensität desselben. Wenn früher die Klarheit mit der erreichten Vollständigkeit und Zweifellosigkeit des Inhalts ihr Maximum zu erlangen schien, so sehen wir sie jetzt noch diese Grenze überschreiten, und mit der Breite des Umkreises zunehmen, innerhalb dessen sie associirte Vorstellungen erweckt. Auf diese Weise gewinnen einzelne an sich wenig inhaltvolle Gedanken eine ausgedehnte Macht über das Bewußtseyn, und sie scheinen hinterher, nachdem sie diese Effecte ausgeübt haben, dies nur durch eine größere unmittelbare Intensität ihres Vorgestelltwerdens vermocht zu haben. Wir sehen hieraus besonders, welchen Reiz die Neuheit erregter Associationen hat und wie leicht sie zu einseitigen Auffassungen der Dinge eine Veranlassung bildet. Die Vorstellung, von welcher aus wir zuerst zur Einsicht in mancherlei Beziehungsverhältnisse anderer einen Zugang fanden, erscheint uns lange Zeit in viel größerer Wichtigkeit, als ihr gehört; erst mannigfache neue Erfahrungen

belehren uns, daß es eine Fülle anderer Ausgangspunkte gibt, die zu denselben Zielen führen. So associirt sich die Reihe dieser Verhältnisse allmälig mit mehr als einem Anfangsgliede, und in demselben Maße verschwindet die einseitig gesteigerte Bedeutsamkeit wieder, die unser Gedankenlauf dem zufälligen ersten Ausgangspunkte unserer Kenntnisse verlieh. Je öfter daher eine Vorstellung in uns erweckt worden ist, je mannigfacher sie nach allen Seiten hin mit anderen sich associirt hat, um so weniger ruft sie bei neuer Erzeugung eine bestimmte Gruppe von Nebenvorstellungen entschieden hervor; sie verfällt vielmehr jener eigenthümlichen Dunkelheit, welche wir den Vorstellungen zuschreiben, die sich abgewendet von der Aufmerksamkeit durch unser Bewußtseyn ziehen, und deren Maß in der Geringfügigkeit der Wirkungen besteht, welche ihre Gegenwart im Bewußtsein erzeugt. Daher können wir sagen: mit der wachsenden Menge der Gedanken, die sich einer noch neuen Vorstellung associiren, wächst ihre Klarheit und Wichtigkeit für das Bewußtseyn; mit der zunehmenden Erfahrung dagegen, welche uns die Vorstellung bald in diesen bald in jenen Verknüpfungen, bald so bald anderes modificirt gezeigt hat, nimmt die Größe ihres Eindrucks auf unser Bewußtseyn ab. Bestimmte die neue Vorstellung, so oft sie auftauchte, durch ihre frischen Associationen den ganzen Gedankenlauf nach sich, so geht die nicht mehr neue sehr häufig für ihn ganz verloren, indem sie nach keiner Seite mehr entschiedene Nebenvorstellungen hervorruft. Für den Anfänger in der Geometrie ist der Begriff des Dreiecks ein wichtiges, seinen Gedankengang unwillkührlich beherrschendes Element; den Vorstellungslauf des geübten Mathematikers ändert dagegen sein Auftauchen sehr wenig, obgleich gerade er durch willkührliche Aufmerksamkeit ihn klarer zu machen wüßte.

Ich besorge nicht, daß man diesen Darstellungen ihre treue Uebereinstimmung mit der Erfahrung bestreiten wird, aber man wird einen andern Einwurf dennoch erheben. Gesetzt nämlich, es sey so, daß die angeblich größere oder geringere Intensität der Vorstellungen nur eine falsche Deutung sey, durch die wir uns

die Wirkungen derselben zu erklären suchen, während doch diese Wirkungen in Wahrheit von der Fülle der angeregten Associationen abhängen, nach welchem Maßstab soll dann die mechanische Kraft ihnen zugetheilt werden, die sie doch im Kampfe gegen einander bethätigen müssen. Jede Vorstellung bringt ihre Associationen mit, die eine diese, die andere jene, auch wohl die eine ihrer mehr als die andere; aber dies Mehr oder Weniger könnte sich nur auf die Anzahl der associirten Elemente beziehen, so lange nicht eben ein Maßstab für den ursprünglichen Werth der letzteren vorhanden wäre, der unter Umständen auch wohl der größeren Anzahl eine geringere, der geringeren eine größere Macht verliehe. Irgendwo also müssen dennoch Begriffe der Intensität angewandt werden können, damit es Gesetze gebe, nach denen die Wirkung jedem einzelnen Elemente zugemessen wird. Und diese Intensitäten können nicht identisch seyn mit denen des vorgestellten Inhalts. Denn nur in der wirklichen körperlich bedingten Empfindung mag der Eindruck des Stärkeren stets auch ein stärkerer Eindruck seyn; in dem Gedankenlaufe der Erinnerung dagegen verdrängt häufig die Vorstellung des Kleineren die des Größeren. So scheint es also doch, als wenn neben der Intensität des gewußten Inhalts noch eine Intensität des Wissens besonders in Anschlag gebracht werden müßte, um die mechanischen Leistungen der Vorstellungen im Kampfe gegeneinander zu erklären.

In der That aber scheint es nur so, und der Ort, an dem diese allerdings nothwendige Größenbestimmung anzubringen ist, liegt nach den Aussagen der Erfahrung doch wohl anderswo. Unser Gedankenlauf richtet sich beständig nach dem Interesse, das wir an den Vorstellungen nehmen, d. h. nach der Größe des Gefühls der Lust oder Unlust, welches sie erregen. Das Gefühl aber ist eine geistige Aeußerung, deren Intensität einer unendlichen Gradverschiedenheit so deutlich unterliegt, daß wir auf sie jene Größenbestimmungen unbedenklich anwenden dürfen, die wir auf die Energie des Vorstellens nicht wohl beziehbar fanden. Zugleich aber lehrt die Selbstbeobachtung, je feiner wir sie fortsetzen, um so mehr, daß Gefühle keineswegs, wie wir sie häufig auf-

zufassen pflegen, nur seltene Blüthen sind, die hie und da aus dem Stamme des Vorstellungslebens hervorbrechen; vielmehr erscheint jede Vorstellung von einem Grade der Lust oder Unlust von Anfang an begleitet, ja wir möchten behaupten, daß der Begriff einer nur intelligenten Seele, die des Gefühls ermangelte, eine der härtesten, vielleicht sogar eine unmögliche Abstraction seyn würde, jedenfalls aber ein Gedanke, der weit von dem abliegt, was uns die innere Beobachtung wirklich zeigt. Am Anfange des Lebens begleitet ohne Zweifel jede Empfindung, jede Farbe, jeden Ton ein intensives Gefühl des Wohl oder Wehe, welches für die nächste Zeit den Grad der Stärke bestimmt, den der mit ihm verbundene Vorstellungsinhalt zur Verdrängung anderer Vorstellungen verwenden kann. Im weiteren Verlaufe des Lebens nimmt für diese so oft wiederholten Eindrücke die Intensität des Gefühls nach einem Gesetze der Gewöhnung ab, dessen Natur sich vielleicht zum Gegenstand einer andern Untersuchung eignen wird. Dennoch ist es auch uns noch möglich, wenn wir uns in die Anschauung einer reinen, lichtstarken Farbe, in das Anhören eines klaren Tones versenken, als Nachklang jener lebhafteren Eindrücke eine stille Befriedigung des Gefühls wiederzuerwecken. Die allmälig wachsende Erkenntniß, die Wahrnehmung der Zusammenhangsformen der Gegenstände aus ihren Wechselwirkungen unter sich sowie mit uns, veranlaßt indessen die Ausbildung unzähliger Wünsche und Bestrebungen und eine Entwickelung des sittlichen Characters, für den jene einfachen Empfindungen nur noch mittelbar zur Vorstellung von Zielen dienen, deren Werth in anderen Beziehungen liegt. Dies Alles trägt dazu bei, die Reizbarkeit unsers Gemüths nach andern Richtungen zu steigern und sie von jenen ursprünglich wirksameren Elementen auf abstractere Vorstellungen überzutragen, die durch ihren Zusammenhang mit unsern Idealen jetzt ein zwar mittelbareres, aber grösseres Interesse erlangen.

Können wir daher von einer veränderlichen Stärke der Gefühle sprechen, so möchten wir dagegen die Bezeichnung einer Stärke der Vorstellungen überhaupt vermeiden. Denn die

Erfolge, die sie im gegenseitigen Kampfe mit einander erringen, hängen nicht von Größen ab, die unmittelbar auf sie selbst als Vorstellungen beziehbar wären; sie sind als solche vielmehr gradlose, unveränderliche Elemente. So wie ein Herrscher eine Macht über seine Umgebungen ausübt, die nicht aus einer unmittelbaren Intensität seines Seyns und Thuns, sondern zum größten Theile aus einer Gunst der Umstände fließt, so haben auch die Vorstellungen als solche nicht sowohl Grade einer ihnen eigenthümlichen Stärke, durch welche sie an sich und vor aller gegenseitigen Wechselwirkung nach Maßen vergleichbar wären, sondern durch die Gunst der Umstände, durch die Anzahl ihrer Associationen und das mit ihnen stets verknüpfte Gefühlsinteresse sammeln sie sich eine Macht, nach deren Leistungsfähigkeit sie stärker oder schwächer genannt werden. Diese Stärke ist daher nicht das Mittel, durch welches sie wirken, sondern sie ist nur das Maß der Wirkung, die sie aus andern Gründen auszuüben vermögen.

Ich weiß nicht, ob Jemand bis zu diesem Punkte unsere Betrachtungen billigt, aber wer es thut, droht uns vielleicht, alle unsere Folgerungen durch einen letzten Einwurf dennoch zu beseitigen. Wenn eine Vorstellung zuerst im Bewußtseyn ist und dann aus ihm verschwindet, muß sie da nicht nach dem Gesetze der Stetigkeit alle Mittelstufen zwischen jenem Gewußtwerden und diesem Vergessenseyn durchlaufen, so daß eine unendliche Reihe stetig in einander übergehender Klarheitsgrade dennoch eine unerläßliche Annahme wäre? Wir antworten: jedenfalls doch nur eine Annahme, keine Thatsache, und als Annahme einer Prüfung ihrer Nothwendigkeit bedürftig. Ohne auf psychologische Theorien hier tiefer einzugehen, gewahrt man doch bald, wie wenig Nöthigung zu dieser Hypothese vorhanden ist. Denn das Gesetz der Stetigkeit gilt selbst nur unter der Voraussetzung, die wir für den vorliegenden Fall bestreiten. Wenn Zustände oder Thätigkeiten überhaupt gradueller Verschiedenheiten einmal fähig sind, und von einem dieser Grade zum andern übergehen, so können sie freilich diesen Uebergang nur ausführen, indem sie alle Mit-

telwerthe zwischen beiden durchlaufen. Wo es aber keine Mittelglieder zwischen zwei Extremen gibt, da kann auch kein Gesetz der Stetigkeit befehlen, daß sie durchlaufen werden sollen. Im Begriffe eines Zustandes nun oder einer Thätigkeit liegt es durchaus nicht allgemein und nothwendig, daß sie verschiedener Intensitäten fähig seyen, und ebenso wenig im Begriff eines Gegensatzes, daß kein eines Glied nur durch Mittelstufen in das andere übergehen könne. Im Gegentheil verbietet das Principium exclusi medii zwischen beide ein Drittes einzuschalten. Eine Mutter ist für ihre verschiedenen großen und kleinen Kindern nicht mehr oder weniger Mutter; zwischen Seyn und Nichtseyn ist kein Mittleres, sondern ein Sprung. Ja selbst jede stetige Verminderung einer Größe setzt diesen Sprung wieder voraus. Denn gesetzt die Intensität x eines Vorganges solle in die geringere y übergehen, und sie thue dies so, daß sie stetig um ein Differenzial abnehme, so würde nach jener falschen Anwendung des Stetigkeitsgesetzes bei jedem Uebergang von x zu dem nächsten Werth, x — dx die Forderung von neuem entstehen, daß zwischen der Existenz von dx und seiner Nichtexistenz eine unendliche Vermittlungsreihe stattfinde, während die richtige Anwendung des Gesetzes eine Stetigkeit nur für die Abnahme der Größen verlangt, deren Verminderung aber überall nur durch einen Sprung aus dem Seyn in das Nichtseyn wirklich erfolgen läßt.

Doch hiervon abgesehen beruht unsere Zurückweisung jenes Einwurfs eben auf der Leugnung gradueller Unterschiede des Vorstellens. Auch ohne einer metaphysischen Theorie der Seele vorzugreifen, können wir außerdem behaupten, daß der Eintritt der Vorstellungen in's Bewußtseyn sehr wohl an einen vollkommen bestimmten einzelnen Werth, oder an eine eben so genau begrenzte Form jener unbewußten innern Vorgänge geknüpft seyn kann, welche wir als die nächsten Wirkungen der eintreffenden Reize betrachten müssen, und auf welche eine Mannigfaltigkeit quantitativer Bestimmungen ohne alles Bedenken anwendbar ist. Das Bewußtseyn würde dann nicht mehr demjenigen Theile einer ausgedehnten Linie entsprechen, welcher über einen Nullpunkt, eine

Schwelle, sich in's Unbestimmte erhebt, während der andere Theil derselben sich abwärts ausdehnt, sondern es würde die eigenthümliche Natur eines Wendepunktes bezeichnen, der keine Ausdehnung mehr besitzt. In der Peripherie einer Ellipse gibt es jederseits nur einen einzigen untheilbaren Endpunkt der großen Axe; diesem Punkte nähern sich zwar die Zweige der Curve stetig und ohne Unterbrechung; aber wie unendlich klein auch der Abstand zwischen irgend einem Punkte der Curve und jenem Endpunkte der Axe seyn mag, immer bezeichnet diese kleine Strecke doch einen Abstand und der Uebergang vom ersten zum zweiten geschieht durch einen Weg von dem, was dieser Endpunkt nicht ist, zu dem, was er ist. Eben so mag in der Seele jener unbewußte Zustand, der die Erstwirkung des Eindruckes ist, in stetiger Annäherung jenem Werthe oder jener Form zustreben, welche die Bedingung für das Entstehen des Bewußtseyns bilden: immer ist doch diese Annäherung noch nicht Bewußtseyn. Der Uebergang vom Nichtwissen zum Wissen oder von diesem zu jenem ist stetig nur insofern, als wir die Veränderung der zu Grunde liegenden, bedingenden Seelenzustände in's Auge fassen, unstetig aber allemal in Bezug auf den Eintritt des Wissens selbst, das ausschließlich an individuelle Werthe oder Formen jener Zustände gebunden ist.

Wir versuchen nicht, aus diesen Betrachtungen weitere Folgerungen für die Mechanik des Seelenlebens zu ziehen; wir geben sie überhaupt für Nichts aus, als für noch zweifelhafte Ansichten, welche die Analyse des empirischen Materials der inneren Beobachtung uns erweckt hat. Ehe sie einen größeren Grad der Gewißheit erhalten und zur Grundlage anderer Urtheile benutzt werden können, würde es nöthig seyn, noch manche andere Theile der inneren Erfahrung zu prüfen, um zu wissen, inwiefern sich der Thatbestand derselben zur weiteren Empfehlung eines bisher so wenig aufgesuchten Weges vereinigt.

Ueber den Unterschied der Begriffe von Rechtsgesellschaft und Staat.

Von Dr. Ch. H. Weiße.

„Jedes Zeitalter findet ein paar große Wahrheiten, ein paar allgemeine Sätze, mit denen es sich seine eigene Welt erobert. Ein solcher Satz ist für unsere Epoche in der folgenschweren Unterscheidung gefunden, daß die „bürgerliche Gesellschaft" durchaus nicht gleichbedeutend sey mit der „politischen Gesellschaft", daß der Begriff der „Gesellschaft" im engeren Sinne, so oft er in der Praxis hinüberleiten mag zu dem Begriffe des Staates, doch theoretisch von demselben zu trennen sey. Die Emancipirung der Gesellschaftsidee von dem Despotismus der Staatsidee ist das eigenste Besitzthum der Gegenwart, die Quelle von tausenderlei Kampf und Qual, aber auch die Bürgschaft unserer politischen Zukunft."

Mit diesen Worten eines Werkes, dem sein Gehalt ein wohlbegründetes Anrecht an die Aufmerksamkeit und Theilnahme aller Gebildeten giebt*), sey es mir erlaubt, eine Abhandlung zu eröffnen, welche die Absicht hat, die Lösung einer Aufgabe anzubahnen, der sich die Wissenschaft nicht auf die Länge wird entziehen können, wenn es mit dem dort gewagten Ausspruche seine Richtigkeit hat. Sie selbst, diese Worte, lassen es noch zweifelhaft, ob die theoretische Trennung der Begriffe von bürgerlicher und von politischer Gesellschaft, welche sie als eine Errungenschaft unsers Zeitalters bezeichnen, im Sinne der eigentlichen strengen Wissenschaft bereits vollzogen, oder annoch zu vollziehen sey. Sie berühren überhaupt das Problem gar nicht, welches in dieser Unterscheidung für die strenge Wissenschaft liegt. Sie stellen nur die Thatsache fest, daß im allgemeinen Bewußtseyn die Unterscheidung gewonnen ist, und weisen auf die unermeßliche praktische Bedeutung hin, welche sich aus dieser Bereicherung des Gesammtbewußtseyns für die Strebungen des Zeitalters ergeben muß.

*) W. H. Riehl, die bürgerliche Gesellschaft. Stuttg. u. Tüb. 1851. (S. 4.)

Woher die Bereicherung stammt, darüber sagen sie nichts, und es steht jedem Leser frei, die Meinung des Verfassers dahin zu deuten, daß es sich in diesem Falle nicht anders verhalten wird, wie in so manchen andern Fällen besonders des naturwissenschaftlichen Gebiets, daß auch hier, ähnlich wie dort, eine durch angestrengte Forschung Vieler oder durch den Schöpferblick des Genius Einzelner in der Sphäre der strengen Wissenschaft aufgefundene und erwiesene Wahrheit ihren Weg in das Gesammtbewußtseyn der Gebildeten des Zeitalters gefunden haben wird. Und für die Richtigkeit dieser Ansicht würde sich ohne Zweifel ein Umstand geltend machen lassen, dessen Bedeutung ich keineswegs unterschätze. Zu den großen Thatsachen der neuern Zeit gehört unstreitig die Ausbildung einer Wissenschaft, deren Inhalt man wohl nicht falsch bezeichnet, wenn man sie die Wissenschaft von der bürgerlichen Gesellschaft, im ausdrücklichen Unterschied von der politischen nennt. Ich meine, wie man leicht bemerken wird, die nationale, oder, wie es eben in Bezug auf diesen Begriff von ihrem Inhalte nach richtiger ausgedrückt werden würde, die sociale Oekonomik oder Wirthschaftslehre. Gewiß sind es, wo nicht ausschließlich, doch zum guten Theile die Ergebnisse dieser recht eigentlich modernen, nicht blos ihrer höhern Ausbildung, sondern fast selbst ihrem ersten Anfange und Ursprunge nach den neuern Jahrhunderten angehörigen Wissenschaft, sind es die Vorstellungen und Einsichten, die, auf ihrem Gebiete erwachsen, sich allmählig in weiteren Kreisen verbreitet haben, was zur Unterscheidung jenes Doppelbegriffs der menschlichen Gesellschaft entweder den Anlaß gegeben, oder, wo dieselbe von anderer Seite her angeregt war, darin bestärkt und über ihren Gehalt und ihre Bedeutung weiter aufgeklärt hat. Giebt ja doch schon das bloße Daseyn der social-ökonomischen Disciplinen auch denen, die sich einer nähern Einsicht in ihren Inhalt nicht rühmen können, ein unabweisliches Zeugniß von dem Vorhandenseyn und Walten gesellschaftlicher Mächte, deren Begriff und Wesen sich weder aus dem Begriffe des Staates, so wie man denselben bisher gefaßt hatte, ableiten, noch ohne Gewaltsamkeit demselben einreihen oder

unterordnen läßt. In diesem Sinne also mag man immerhin die theoretische Unterscheidung jener zwei Gesellschaftsbegriffe als eine von der Wissenschaft unserer Zeit bereits festgestellte Thatsache ansehen. Diese Ansicht wird ihr Recht behaupten, auch wenn sich bei genauerer Untersuchung finden sollte, daß es doch nicht ausschließlich der ökonomische Gesichtspunkt ist, von dem sich in den Kreisen, wo dieselbe am meisten in Geltung gekommen ist, das öffentliche Bewußtseyn über sie hat leiten lassen. Aber wenn auch als Thatsache festgestellt, so ist doch die Thatsache jenes Unterschiedes hiermit noch nicht eigentlich erklärt, oder aus den obersten Principien der Erkenntniß wissenschaftlich abgeleitet. Solche Erklärung, solche Ableitung meinte ich, wenn ich von einem Probleme sprach, welches der Wissenschaft eben durch das Bewußtseyn von der Realität des Unterschiedes zwischen bürgerlicher und politischer Gesellschaft gestellt wird. Es ist ein Problem, welches sich nicht auf dem empirischen Wege der social-ökonomischen Disciplinen lösen läßt, sondern zu dessen Lösung jener philosophische Weg eingeschlagen werden muß, auf welchem man von Alters her die Ableitung und Erklärung des Staatsbegriffes aufgesucht hat. Mit denen, welche die Nothwendigkeit oder die Ersprießlichkeit dieses Weges überhaupt bestreiten, indem sie auch den Staat nur für ein empirisches Phänomen angesehen wissen wollen, bin ich nicht gemeint, mich hier in einen Streit einzulassen. Genug, daß, wer dem Begriffe des Staates seine Stelle unter den Problemen der praktischen Philosophie, der speculativen Ethik oder Rechtslehre nicht bestreitet, sich nicht weigern wird, das Vorhandenseyn eines entsprechenden Problems anzuerkennen auch in Bezug auf den Begriff der bürgerlichen Gesellschaft, sobald er sich nämlich in der Weise, wie es jetzt schon in sehr weiten Kreisen die allgemeine Bildung mit sich bringt, von der thatsächlichen Wirklichkeit des Unterschieds dieser beiden Begriffe überzeugt hat.

Ein Blick auf die Literatur des ethischen und rechtsphilosophischen Gebietes zeigt, daß einem Theile der neuern Bearbeiter dieses Gebietes das Bewußtseyn über das hier von uns an-

gedeutete Problem nicht fremd ist. Ein Versuch ist gemacht worden, und zwar von einem sehr einflußreichen Denker, in dem Systeme der Rechtsphilosophie, welchem gerade dieser Denker eine Bedeutung gegeben hat, vermöge deren es in die Stelle der gesammten philosophischen Ethik eintritt, dem Begriffe der bürgerlichen Gesellschaft eine genau bestimmte Stelle neben dem Staatsbegriffe anzuweisen, zwar in inniger dialektischer Durchdringung mit diesem letztern, aber doch zugleich in scharf abgegränzter Unterscheidung. Dieser Versuch hat Nachfolge gefunden nicht blos in der engeren Schule dieses Denkers, sondern auch unter einer Anzahl späterer Bearbeiter des Gesammtgebietes der philosophischen Ethik, welche übrigens zu der früheren Gewohnheit der Einordnung der philosophischen Rechtslehre und Politik nur als eines besonderen Zweiges, in jene Gesammtwissenschaft zurückgekehrt sind. Und wenn auch diese, trotz der erwähnten Abweichung, mehr oder weniger meist nur die von Hegel gebahnten Wege verfolgten: so fehlt es doch nicht an Spuren, welche zeigen, daß Gedanken verwandten Inhalts, hin und wieder auch unabhängig von dem genannten Philosophen sich geregt haben. Demungeachtet wird man bei etwas genauerer Durchmusterung dieses Literaturgebietes leicht entdecken, welches Mißverhältniß noch immer zum Theil in den philosophischen Werken selbst, die sich jener Unterscheidung befleißigen, noch mehr aber in dem Ganzen der Denkweise, die man als die herrschende in der Schule der Ethik und Rechtsphilosophie unserer Zeit bezeichnen kann, zwischen den dort geltenden Principien und dem Factum jener Unterscheidung obwaltet, so, wie dasselbe sich im modernen Bewußtseyn geltend zu machen begonnen hat. Bedürfte es, um die Unsicherheit der Schule über die Bedeutung dieses Unterschiedes an den Tag zu bringen, einer näheren Nachweisung, so würde ich zu diesem Behufe der Aeußerungen Stahl's gedenken, der in seiner Philosophie des Rechtes (II. 2. S. 39 der zweiten Auflage) sowohl die staatsrechtliche Unterscheidung von politischen und bürgerlichen Rechten, als auch die staatswissenschaftliche Unterscheidung von „politisch" und „social", so wie beide von Frankreich ausgegan-

gen, für ganz verschieden erklärt von Hegel's Unterscheidung zwischen „bürgerlicher Gesellschaft“ und „Staat“, und, an die französischen Begriffe sich anschließend, die letztere verwirft. Dieser Ausspruch ist in doppelter Beziehung charakteristisch, einmal insofern ein solches Urtheil über Hegel's Lehre nicht wohl möglich gewesen wäre, wenn zwischen ihr und jenen geltenden Vorstellungen, die der Verfasser als maaßgebende annimmt, eine wirkliche und ungekünstelte Uebereinstimmung bestände; sodann aber auch in nicht geringerem Grade, insofern er die eigene Stellung des Verfassers und mit ihm der Vielen, die wie er den Standpunct „geschichtlicher Rechtswissenschaft“ einnehmen wollen, zu der in Frage stehenden Unterscheidung bezeichnet. Gerade diesem Standpuncte, und der Schule, durch die er in unserer Mitte vertreten wird, ist bis jetzt der Gedanke eines von dem politischen unterschiedenen socialen Organismus in auffallender Weise fremd geblieben, so nahe er auch gerade ihr durch die Anschauung des Processes geschichtlicher Rechtsbildung gelegt war, der unter allen höher civilisirten Völkern in offenbarer Unabhängigkeit von dem politischen Gestaltungsprocesse, unter nur theilweise stattfindender Berührung und Verschlingung der beiderseitigen Momente abläuft; und so viel Grund man auch sonst hätte, eben dieser Schule die Befreiung von gewissen Grundvorstellungen bisheriger Rechtsphilosophie zuzutrauen, welche anderwärts der Verbreitung gründlicher Einsichten über den principiellen Unterschied des socialen und des politischen Begriffsgebietes mögen im Wege gestanden haben.

Ein wesentlicher und sehr in die Augen fallender Unterschied des Sinnes, in welchem die deutsche Ethik und Rechtsphilosophie jenen vorhin erwähnten Anlauf zur wissenschaftlichen Begründung des mehrgedachten Unterschiedes genommen hat, von den in Frankreich und von Frankreich aus in den allgemeinen und mehr populären Kreisen auch der deutschen Literatur, denen in dieser Hinsicht auch das im Eingang erwähnte Werk von Riehl beizuzählen ist, verbreiteten Vorstellungen besteht nun eben darin, daß die erstere den Begriff des socialen Organismus oder der bürgerlichen Gesellschaft in eine Beziehung zum Rechtsleben und zur

Rechtsbildung stellt, welche den letzteren im Ganzen fern bleibt; wenn sie auch nicht immer solche Beziehung in der ausdrücklichen Weise verlängnen, wie Stahl dies im unmittelbaren Zusammenhange mit der vorhin erwähnten Aeußerung gethan hat. Die bürgerliche Gesellschaft ist die Sphäre, welcher die Bestimmungen des bürgerlichen Rechtes, des Privatrechts angehören; ihr Princip ist das Princip des Privatrechts und die Quelle seiner Inhaltsbestimmungen, eben so, wie der Begriff oder das Princip des Staates die Quelle ist der Bestimmungen des öffentlichen Rechts; Dies in der Hauptsache der Satz, in welchem sich die Eigenthümlichkeit des Gesichtspunctes ausdrückt, unter dem die vorhin erwähnte Gruppe der jüngsten rechtsphilosophischen Literatur den in mancher Beziehung noch so schwankenden Begriff des nur bürgerlichen, nicht politischen Gesellschaftsorganismus aufzufassen pflegt. — Um indeß die Bedeutung dieses Satzes ganz zu durchschauen und seine Tragweite richtig zu würdigen, wird es für uns rathsam seyn, nicht blos bei diesen neuesten Darstellungen zu verweilen, welche die Unterscheidung zwischen Staat und bürgerlicher Gesellschaft auf die hier bezeichnete Weise ausdrücklich in die streng philosophische Wissenschaft des Rechtes einzuführen suchen, sondern noch einige Schritte hinter sie zurückzugehen, und eine kurze historische Betrachtung über den leitenden Grundgedanken der neuern Rechtsphilosophie an dem Puncte anzuknüpfen, von dem aus hauptsächlich ihre gegenwärtige Richtung bestimmt worden ist.

Durch Kant und (nicht sowohl nach Kant, als vielmehr in selbstständiger Entwickelung der diesen beiden Philosophen gemeinsamen Grundanschauung, gleichzeitig mit Kant) durch Fichte ist der deutschen Speculation das specifische Problem der philosophischen Rechtslehre zuerst in neuer und eigenthümlicher Weise zum Bewußtseyn gebracht worden. War in den früheren Bearbeitungen der Rechtslehre, wie der Ethik überhaupt, im Ganzen der Begriff der Pflicht der leitende gewesen, und die Rechtslehre daher, auch wo ihr, wie in der Schule des alten Naturrechts hauptsächlich seit Thomasius, eine abgesonderte Darstellung

zu Theil ward, doch immer nur als ein Theil oder Ausschnitt der Pflichtenlehre behandelt worden: so gewann dagegen durch die oben genannten zwei Denker der Begriff des Rechtes eine Selbstständigkeit, die ihn zugleich als fähig und als bestimmt erscheinen ließ, seinerseits als Grund eines Kreises von Pflichten und als Princip einer Lehre aufzutreten, welche sich durch ihren Ausgang, ihre Methode und ihr Endziel von der eigentlichen Pflichten- oder Tugendlehre völlig ausschied. Es soll damit nicht gesagt seyn, daß die Abgränzung dieser Disciplin gegen die übrige Ethik bei Kant und Fichte in aller Beziehung die richtige sey. Es soll eben nur die durch sie bewirkte Verselbstständigung des Rechtsbegriffs als eine philosophische That bezeichnet werden, welche durch die weiteren Probleme, die sie anregte, nicht minder und vielleicht noch mehr, als durch die Aufschlüsse, welche sie über bereits früher verhandelte Probleme gab, in der neueren Entwickelung der ethischen Speculation Epoche gemacht hat. Auf eine sehr bedeutsame Weise stellte sich die Tragweite des neu gewonnenen Princips sogleich in der rechtsphilosophischen Darstellung jener beiden Denker durch die Bündigkeit heraus, mit welcher sie, was keiner ihrer näheren Vorgänger in der Naturrechtsschule des Grotius und des Pufendorf unternommen hatte, aus diesem Princip die inwohnende rechtliche Nothwendigkeit einer gesellschaftlichen Verbindung ableiteten, deren Zweck, oder, wie wir es in ihrem Sinne auch ausdrücken können, deren Natur und Wesen von Grund aus in der Verwirklichung des Rechts besteht. Man kann diese Ableitung, wenn sie auch nicht ausdrücklich in der Form der dialektischen Methode auftritt, doch eine dialektische ungefähr schon in dem Sinne nennen, wie er später durch Hegel zu einer so durchgreifenden Geltung gebracht worden ist. Denn offenbar liegt ihr Nerv in der Wahrnehmung, wie das Seyn des Rechtes außerhalb der Rechtsgesellschaft vielmehr ein Nichtseyn ist; wie das Recht, um zu seyn, sich zum Daseyn in einer Rechtsgesellschaft fortbestimmen, die Wahrheit des Rechtsbegriffs sich durch seine Wirklichkeit ergänzen muß. In der vorkantischen Naturrechtslehre war diese Dialektik aus dem Grunde nicht zum Durchbruch

gekommen, weil dort der Rechtsbegriff seine Wurzel noch in dem Begriffe der Pflicht, in der subjectiven sittlichen oder tugendhaften Gesinnung der Einzelnen hatte. Von dieser Wurzel hat ihn die Philosophie Kant's und Fichte's losgetrennt; er sollte, statt als Sproß aus der gemeinsamen Wurzel des Sittengesetzes, vielmehr selbst als Wurzel gelten, welche den Stamm eines eigenthümlichen Systemes von Pflichten zu tragen vermöchte. Diese Geltung nun konnte er, so stellte es sich für beide Denker alsbald heraus, nur behaupten, wenn er aus jenem zwischen Seyn und Nichtseyn schwebenden Halbdaseyn, aus der begrifflichen Apriorität des Sollens heraustrat und sich ein eigenthümliches Element des Daseyns schuf, eben so unterschieden von der Innerlichkeit der sittlichen Gesinnung, wie von der sinnlichen Aeußerlichkeit der körperlichen Natur. Daher also bei jenen beiden Philosophen, deren rechtsphilosophischer Standpunct nicht richtig bezeichnet wird, wenn man auch hier mit dem beliebt gewordenen Schlagworte der „Subjectivitätsphilosophie" zur Hand ist, die unzertrennliche Verbindung der Begriffe von Recht und Rechtsgesellschaft; das ursprüngliche Bezogenseyn des subjectiven Rechtsbegriffs auf den objectiven Begriff eines Rechtszustandes oder einer Rechtsordnung. Eben dies ist der Characterzug, worin sich der Unterschied ihres Standpunctes von dem der vorangehenden Rechtsphilosophie für die Einsichtigen auf schlagende Weise kund gibt, und wodurch sie — ein Verdienst, welches ihnen von den Meisten mit entschiedener Nichtanerkennung vergolten wird, — dem Standpuncte einer geschichtlich-organischen Auffassung des Rechtsprincips in mächtig eingreifender Weise vorgearbeitet haben.

Wer sich die Bedeutung des hier bezeichneten Wendepunctes der rechtsphilosophischen Speculation zu voller Klarheit bringt, der wird zwar leicht gewahr werden, wie von ihm aus in abstracto ein doppelter Weg der Entwickelung möglich ist; zugleich aber wird er nicht darüber im Zweifel bleiben können, welcher dieser beiden Wege der dem Sinne des Princips, das auf diesem Wendepuncte gewonnen war, eigentlich und allein gemäße ist. — Ausgegangen war, sowohl bei Kant als auch bei Fichte, allerdings

von einem ganz aprioristisch gefaßten, angeblich reinen Vernunftbegriffe des Rechts, von einem Begriffe, dessen Wahrheit, so dürfen wir es im Sinne beider Philosophen ohne Zweifel voraussetzen, an und für sich unabhängig seyn sollte von seiner Wirklichkeit. Die Wirklichkeit des Begriffs, der Rechtszustand oder die Rechtsgesellschaft, stellt sich bei diesem Ausgange eben nur als ein durch den Begriff Gefordertes dar, oder, wenn man uns gestatten will, die Terminologie eines neuern Systems hier anzuwenden, als ein durch die inwohnende Dialektik des Begriffs aus ihm mit begrifflicher Nothwendigkeit sich Erzeugendes. Da nun liegt die Versuchung nahe, als die Aufgabe der philosophischen Rechtswissenschaft, wenigstens als die erste und nächste, die Entwicklung des Rechtsbegriffs auf dem Wege des reinen Denkens, im Elemente der reinen Vernunft zu betrachten, mit einstweiliger Beiseitesetzung des Problems seiner Verwirklichung, dessen Lösung sich, so scheint es, entweder aus jener Entwickelung von selbst ergeben, oder mit Leichtigkeit an sie anschließen wird. Wer dem Gange der Darstellung in Kant's und Fichte's rechtsphilosophischen Werken mit Aufmerksamkeit gefolgt ist, wird nicht behaupten wollen, daß dieser Gang von ihnen mit klarer Entschiedenheit eingeschlagen und mit strenger Folgerichtigkeit durchgeführt sey. Es tritt vielmehr bei beiden Denkern der Begriff der gesellschaftlichen Verwirklichung des Rechts gleich in die erste grundlegende Untersuchung ein, und er übt, entschiedener und ausdrücklicher allerdings bei Fichte, aber doch unzweifelhaft auch bei Kant, einen eingreifenden Einfluß schon auf die Ableitung und Gestaltung jener allgemeineren Lehren des privatrechtlichen Gebietes, von denen man am ehesten hätte erwarten können, sie zum Gegenstand einer aprioristischen, die Wahrheit des Begriffs von seiner Wirklichkeit genau unterscheidenden Behandlung gemacht zu sehen. Demungeachtet haben beide Philosophen durch ihre Behandlungsweise sowohl des Allgemeinen, als auch des Besondern der philosophischen Rechtswissenschaft jener aprioristischen Ansicht unstreitig Vorschub gethan, und nicht mit Unrecht pflegt man auf sie, und namentlich auf Kant, jene Fassung des Princips

und der Aufgabe dieser Wissenschaft zurückzuführen, welche noch jetzt in weiten Kreisen verbreitet ist. Ich meine diejenige, welche den Begriff des Rechtes im Allgemeinen für gleichbedeutend nimmt mit der Forderung eines äußern Freiheitskreises für jedwedes sinnlich-vernünftige Geschöpf, und ihre wesentliche Aufgabe demzufolge in die abstracte, rein begriffliche Entwickelung der Bedingungen solches Freiheitskreises setzt, so daß die Frage nach den Bedingungen seiner Verwirklichung davon abgetrennt bleibt und die Beschäftigung mit ihr zwar nicht aus der Wissenschaft selbst, aber doch aus dem Zusammenhange der grundlegenden Begriffe, welche in den Gang und Inhalt der gesammten Wissenschaft bestimmend und entscheidend eingreifen, verwiesen wird.

Dieser ersten Möglichkeit des Ganges der rechtsphilosophischen Entwickelung stellt sich nun auf jenem geschichtlichen von uns bezeichneten Wendepuncte eine zweite gegenüber. Allerdings nämlich ist schon von diesem Puncte aus eine Entwickelung denkbar, welche mit dem Begriffe nicht einseitig nur der Wahrheit des Rechtsprincips, sondern eben so sehr auch seiner von der Wahrheit unzertrennlichen Wirklichkeit begonnen, und durch alle ihre Stadien im Elemente dieser Wirklichkeit durchgeführt wird. Ich mache kein Hehl daraus, daß ich diesen Gang nicht nur als den methodisch richtigern, und in seinen Ergebnissen ersprießlichern, sondern als den allein wissenschaftlichen betrachte; wie ich denn auch finde, daß er seit Kant und Fichte von Allen, welche der Wissenschaft eine weitere Förderung gebracht, ja in der That schon, wie bemerkt, von Kant und Fichte selbst halb wider ihren Willen eingeschlagen ist. Der entscheidende Grund, ihn als den der Grundanschauung, die jener Wendepunct der modernen Rechtsphilosophie herbeigeführt hat, allein gemäßen zu betrachten, läßt sich mit ein paar Worten in's Klare setzen. Es ist dieser, daß in dieser Anschauung das Rechtsprincip, auch abgesehen von seiner äußeren Realität, ein ideales Daseyn hat als Thatsache des Bewußtseyns; unabhängig von den Thatsachen des sittlichen Bewußtseyns, — immerhin wohl in einer Zweckverknüpfung mit dem Inhalte des sittlichen Bewußtseyns, aber doch nicht in einer sol-

chen, die sich dem Bewußtseyn unmittelbar ankündigte und dadurch eine factische Abhängigkeit des Rechtsgesetzes von dem Sittengesetz, des Rechtsbewußtseyns von der sittlichen Gesinnung begründete. Wie nun, frage ich, werden wir eine solche Thatsache denkbar finden? — Ich fordere jeden auf, der sich zu der Kantischen oder einer der Kantischen verwandten Ansicht der Rechtsphilosophie hinneigt, sich diese Frage im rechten, vollen Ernste vorzulegen, und dann darüber sich zu erklären, ob er eine andere Antwort in Bereitschaft hat, als die in der Hauptsache schon von Fichte gegebene, die ich hier in ihren einfachsten Ausdruck zu fassen suchen will. Das Recht ist, so lautet diese Antwort, nur insofern es gewußt wird, gewußt nicht in abstracto, als allgemeines Princip, sondern in concreto, als Recht bestimmter Einzelpersonen, die zu dem Wissenden in irgend einer nähern oder ferneren Beziehung stehen. Mit andern Worten: das ideale Daseyn des Rechtes ist seine Anerkennung; die wechselseitige Anerkennung eines Inbegriffs von Rechten Einzelner in dem Kreise, der eben durch diese wechselseitig sich ihre Rechte anerkennenden Individuen gebildet wird. Das Recht, das Recht überhaupt und jedes besondere Recht eines Einzelnen, jede Rechtsvorschrift, die als eine Norm der Wechselseitigkeit des Rechtsverkehrs in einem Kreise solcher Einzelnen Geltung gewonnen hat, ist also recht eigentlich, was wir mit Hegel ein Phänomen des Bewußtseyns nennen können. Es entsteht und es besteht nur im Bewußtseyn; nicht als ein zufälliges, willkührliches Product des Bewußtseyns, aber ebenso wenig als ein Ansich, dessen eigentliche Wahrheit in einer Region hinter dem Bewußtseyn läge; sondern als eine inwohnende, nothwendige Bestimmung des Bewußtseyns. — Wird von einer Idee des Rechts gesprochen, so kann damit, bei richtiger Orientirung über die Voraussetzungen dieses Standpunctes, nur das in der Natur des Geistes, des menschlichen Geistes oder vielleicht des creatürlichen Geistes überhaupt enthaltene Gesetz der Nothwendigkeit gemeint seyn, nach welchem das geschichtliche Phänomen des Rechtsbewußtseyns und mit ihm der wirkliche positive Rechtszustand im menschlichen Geschlecht sich ausbildet. Es kann

kein Streit darüber seyn, daß nur die Idee des Rechts in diesem Sinne den eigentlichen Inhalt der philosophischen Rechtswissenschaft bilden wird. Aber es liegt eine Begriffsverwirrung darin, wenn man diese Idee des Rechts mit dem Rechte selbst, das heißt mit dem unmittelbaren thatsächlichen Inhalte des Rechtsbewußtseyns verwechselt. Solche Verwechslung wird von nicht Wenigen darum so leicht begangen, weil ja auch das Recht selbst, eben wiefern es sein Daseyn ursprünglich im Bewußtseyn hat, von dem philosophischen Sprachgebrauche als ein ideales Element bezeichnet, und jene „Idee des Rechts" auch schon dem gemeinen Rechtsbewußtseyn, welches sich noch nicht zur philosophischen Reflexion über sich selbst und seine Gründe erhoben hat, beigelegt wird. Um so mehr aber gilt es eben hier, genau zu unterscheiden und nicht durch den Doppelsinn des Wortes sich aus der Stellung, wie sie durch eine richtige Ansicht der Sache gefordert wird, herauslocken zu lassen. Man sollte sich nicht scheuen zu bekennen, daß die philosophische Wissenschaft des Rechtes zu dem Rechte selbst nicht, wie die positive, in einem unmittelbarem, sondern stets nur in einem mittelbarem Verhältniß steht; denn sie hat nicht als directer Ausdruck des Rechtsbewußtseyns das Recht zu bestimmen oder seinen Inhalt zu entwickeln, sondern sie hat vermöge ihrer transscendentalen Stellung über diesem Bewußtseyn die Principien und Gesetze zu erforschen, nach welchen das Rechtsbewußtseyn und mit ihm das Recht selbst sich entwickelt. Nur den Inbegriff dieser Principien und Gesetze nenne ich die Idee des Rechts, die ich sonach von dem Rechte selbst, von dem obwohl auch idealen Daseyn des Rechts im Rechtsbewußtseyn, auf das sorgfältigste unterscheide. Wäre der Standpunct der philosophischen Rechtswissenschaft der eigene Standpunct des Rechtsbewußtseyns; wäre es der Standpunct eines absoluten Rechtsbewußtseyns, wie man dann ein solches würde annehmen müssen, während in Wahrheit jedes wirkliche Rechtsbewußtseyn ein relatives, historisch bedingtes ist: so würde sie in der That die Aufgabe haben, die man ihr ehemals zuschrieb, den schlechthin für alle Vernunftwesen gültigen Codex eines Normalrechtes

zu entwerfen, zu dem sich alle positiven Rechte entweder als unvollkommene Anfänge, oder als Anwendungen, oder im günstigsten Falle als Ausführungen in ein Detail, wo es nur noch auf Bestimmung überhaupt, nicht mehr auf eine so oder anders ausfallende Bestimmung ankommt, verhalten würden. Die Rechtsphilosophie ist unter uns wohl so gut wie allgemein dahin gelangt, auf diese Aufgabe zu verzichten; sie ist aber noch nicht überall auch über den Grund, der solche Verzichtleistung fordert, zu einem vollkommen deutlichen Bewußtseyn gelangt.

Doch jetzt zu der Bemerkung, um deren willen ich die vorstehende Betrachtung anzustellen nicht für überflüssig achtete. Sollte jemand sich in der Weise, wie die hier gegebenen Andeutungen darauf hinzuführen suchten, über die Bedeutung des Rechtsbegriffs orientirt haben können, ohne gewahr worden zu seyn, wie der Uebergang von dem idealen zu dem äußerlich realen Daseyn dieses Begriffs, zu seiner Verwirklichung in einer Rechtsgesellschaft, sich von diesen Voraussetzungen aus, die wir als den eigentlichen Grundinhalt bereits des Kantisch-Fichteschen Standpunctes erkannten, in der That auf eine viel natürlichere, viel ungezwungnere und ungesuchtere Weise ergiebt, als die Darstellung beider Denker, so lange man sich nur an ihren Buchstaben hält, dies vermuthen lassen würde? Gewiß, wenn irgendwo, so dürfen wir uns hier befugt halten, den vielfach mißbrauchten Terminus für die Grundanschauung aller ächten Speculation anzuwenden, und von einer *Identität* des idealen und des realen Momentes im Daseyn des Rechtsbegriffs zu sprechen. Jenes Rechtsbewußtseyn nämlich, in welchem wir die Wahrheit des idealen Moments erkannt haben, das Factum der gegenseitigen Anerkennung der Rechte jedes Einzelnen durch die Gesammtheit aller andern Einzelnen, ist ja unmittelbar, eben durch seine Gegenseitigkeit, ein Band, welches die Einzelnen unter einander verknüpft, eine Gemeinschaft, die auf den Namen eines Rechtszustandes, einer Rechtsgesellschaft ein wohlbegründetes Anrecht hat. Die Analogie der Möglichkeit freier Bewegungen der Körper unter dem Gesetze der Gleichheit der Wirkung und

Gegenwirkung, nach welcher Kant den Begriff des Rechtszustandes als eines mit Jedermanns Freiheit nothwendig zusammenstimmenden wechselseitigen Zwanges construiren wollte, sie läßt sich in eben so unmittelbar anschaulicher Weise schon auf das Wechselverhältniß der Forderungen und Leistungen im Rechtsverkehr anwenden, wie solches die directe Folge der Gegenseitigkeit jenes Anerkennungsactes ist. Um eine solche Gemeinschaft zu begründen, dazu bedarf es keiner ausdrücklichen Verabredung, keines Vertrages, wie sowohl Kant als Fichte den Begriff eines solchen ihren Vorgängern, den Staatsrechtslehrern von Hobbes bis Rousseau, so unzweifelhaft sie sich auch über den Standpunct derselben erhoben hätten, annoch abzuborgen für nöthig fanden. Das Erwachen des Rechtsbewußtseyns selbst ist in dem kleineren oder größeren Menschenkreise, dessen Glieder eben durch ihre Neugeburt in das Element des Rechtslebens erst zu Rechtssubjecten werden, die Entstehung der ersten Rechtsgemeinschaft. Daß aber diese Gemeinschaft jeder andern durch Vertrag oder wie sonst zu begründenden vorangehen muß, dies, meine ich, wird jeder zugeben, der da bedenken will, wie weder der Vertrag, noch irgend eine andere Form der Neubegründung eines Rechtsverhältnisses den Titel ihrer Geltung anderswoher, als aus der Quelle eines schon bestehenden Rechtsbewußtseyns ableiten kann. — Wenn in einem solchen Bewußtseyn der erste und nächste Gegenstand der Anerkennung zwar überall nur solche Rechte der Einzelnen sind, die eben durch den Act der Anerkennung unmittelbar ein thatsächliches Bestehen gewinnen: so erweitert sich doch bald der gegenständliche Kreis dieses Rechtsbewußtseyns zur Anerkennung möglicher Rechte, aus dem thatsächlichen Gebrauch bestehender Rechte neuerwachsender. Damit erst ergiebt sich die Möglichkeit eines Rechtsverkehrs, und mit derselben die Möglichkeit auch anderer Rechtsverbände neben und über jenem ursprünglichen, welches unmittelbar mit dem ersten Rechtsbewußtseyn zugleich gegeben ist. Und, was für uns hier von noch größerem Interesse ist als der Begriff dieser anderweiten Rechtsverbände, es ergiebt sich aus dem richtig gefaßten Begriffe des

Rechtsbewußtseyns als des Ursitzes aller wirklichen Rechte, der Begriff der Elasticität jenes Bandes, welches als allgemeine Rechtsgemeinschaft die Träger dieser Rechte umschlingt. Nicht nur, daß nach außen dieses Band einer Erweiterung in's Unbegränzte fähig ist, indem fort und fort alle Einzelne in dasselbe eintreten können, oder vielmehr ganz von selbst und ohne alles Weitere eintreten, zwischen denen und den bereits vorhandenen sich ein entsprechendes Verhältniß gegenseitiger Anerkennung bildet, wie es zwischen den letztern unter sich besteht: so geht Hand in Hand mit dieser äußeren Erweiterungsfähigkeit auch eine innere Bildsamkeit des Bandes. Mit dem gegenständlichen Inhalte des Rechtsbewußtseyns, mit der Natur und Beschaffenheit der Rechte, welche Gegenstand der Anerkennung sind, wird auch die Natur des Bandes selbst eine andere. Das Band wird immer enger und fester, je mannichfaltiger die Rechte der Einzelnen sich verzweigen und je inniger sie unter einander sich verschlingen; und die logische Regel von dem umgekehrten Verhältniß des Inhalts und des Umfangs findet hier keine Anwendung, da auch die weitere Ausdehnung des Bandes nur eine erhöhte Innigkeit desselben zur Folge hat und eine gesteigerte Garantie bietet für seine Festigkeit.

In diesem Sinne also behaupte ich, daß der Begriff des Rechtes, in der selbstständigen Weise aufgefaßt, wie ihn, im Unterschied von der früheren Schule des Naturrechts, zuerst Kant und Fichte auffassen lehrten, unmittelbar zusammenfällt mit einem Begriffe der Rechtsgesellschaft, wesentlich unterschieden von jenem, welchen jene beiden Denker, selbst nicht vollständig unterrichtet über Gehalt und Tragweite des von ihnen aufgefundenen Princips, zum Begriffe des Rechts als dessen durch ihn selbst geforderte Verwirklichung äußerlich herzubrachten. Kant und Fichte kennen bekanntlich keine andere Rechtsgesellschaft, als den Staat, und Staat ist ihnen der Verein, in welchem der Schutz der Rechte durch Ausübung der mit jedem Recht verbundenen Befugniß des Zwanges von dem Einzelnen auf die Gesammtheit übertragen ist. Die Strenge, mit welcher namentlich Kant

den Begriff des Staates wenigstens von vorn herein auf die Verwirklichung des Rechts in diesem Sinne beschränkt und in dieser Beschränkung ihn als ein Postulat der praktischen Vernunft bezeichnet, ist stets als ein für seinen Standpunkt charakteristischer Zug betrachtet worden *). Nicht minder charakteristisch ist für Fichte's Standpunct die Art und Weise, wie er durch den Antagonismus der menschlichen Willensbestrebungen, durch Druck und Gegendruck, einen gesellschaftlichen Mechanismus zu Stande bringen will, in welchem jeder Einzelne in seinem äußern Verhalten alles dasjenige, was innerlich die Pflicht von ihm verlangt, ohne alle Voraussetzung sittlicher Gesinnung durch Nöthigung von außen und durch das mit wunderbarer Präcision ineinandergreifende Triebwerk selbstischer Interessen vollzieht. — Man wird leicht bemerken, daß in dem Begriffe einer Rechtsgesellschaft, der sich uns als unmittelbar identisch mit dem Begriffe des Rechtes selbst ergeben hat, die Bestimmung nicht, wenigstens nicht als eine ursprüngliche und grundlegende enthalten ist, welche von jenen beiden als die für ihren Begriff einer Rechtsgesellschaft, welche sich eben dadurch sogleich als Staat bezeichnet, wesentliche und unentbehrliche betrachtet wird. Daran zwar werden auch wir nicht zweifeln, daß in jenem Bewußtseyn, dessen bloßes Vorhandenseyn wir als das ursprüngliche Band der Rechtsgesellschaft, als die erste, entscheidende Setzung eines Rechtszustandes betrachten, mit jedem einzelnen Recht, welches in diesem Bewußtseyn anerkannt, d. h. als ein seyendes gesetzt ist, selbstverständlich die Möglichkeit, die rechtliche Möglichkeit der Geltendmachung solches Rechtes nöthigenfalls durch Gewalt und Zwang verbunden ist. Wir werden vielmehr Kant beistimmen, wenn er bemerklich macht, daß mit jedem Rechte eine Befugniß, den, der ihm Abbruch thut,

*) Die Beschränkung des Staatsgesetzes auf den Rechtsschutz ist strenger, als von Kant selbst, und noch mehr als von Fichte, vor beiden aus einem dem Kantischen nahe verwandten Standpuncte durchgeführt worden von Wilhelm v. Humboldt, in seiner erst jetzt (Breslau 1851) der Oeffentlichkeit vollständig übergebenen Erstlingsschrift: Ideen zu einem Versuch, die Gränzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen.

Rechtsbewußtseyns gebildet haben. Allerdings wird aus solcher Forschung unter allen Umständen die ergiebigste Belehrung über Natur und Beschaffenheit jener Zustände zu schöpfen seyn, welche darum, weil in ihnen das Recht nur eines unvollständigen Schutzes genießt, noch keineswegs als rechtlose zu betrachten sind. Es ist hier eine der Stellen, welche Schelling gemeint haben kann, wenn er die Bemerkung machte, daß die Philosophie, an einem gewissen Puncte angelangt, fast von selbst zur Geschichte werde oder in die geschichtliche Betrachtung hinüberführe. Daneben aber gewährt uns auch noch unmittelbar vor unsern Augen die nächste Gegenwart das Schauspiel eines Rechtszustandes, der, durch keine physisch zwingende Macht geschützt, sich nur durch sich selbst und durch die idealen Potenzen des Bewußtseyns hält, aus welchem er herausgeboren ist und durch welches er fortwährend getragen wird. Man sieht, daß ich von dem internationalen Verhältnisse der Staaten unter einander, und der gebildeten Staaten zu Völkern spreche, deren Glieder noch nicht, oder nicht vollständig, zu Staaten zusammengewachsen sind. Was man gemeinhin Völkerrecht nennt, das ist eben nichts anderes, als ein Rechtszustand, welcher nur durch das vorhandene Rechtsbewußtseyn, durch die Gegenseitigkeit der Anerkennung, welche sich die daran Betheiligten einander zollen, hervorgerufen, und nur durch die Macht der Interessen geschützt wird, welche auf Grund dieser Anerkennung aus dem durch sie ermöglichten Verkehr der Völker allmälig emporgewachsen sind und in immer steigendem Verhältniß erstarken. Der völkerrechtliche Act, wodurch sich Staaten oder Staatsmächte, Regierungen, wechselseitig einander anerkennen und so die Möglichkeit eines gesicherten Rechtsverkehrs unter sich und zugleich für ihre Unterthanen begründen, ist seiner eigentlichen, innersten Natur nach vollkommen gleichartig mit jener ersten, unwillkührlichen That oder Lebensregung des erwachenden Rechtsbewußtseyns, durch welche überall der erste, einfachste Rechtszustand und mit demselben die ersten Rechte der Einzelnen selbst als Rechte begründet werden. Er ist, so zu sagen, auf dem Gipfel des

Systems weltgeschichtlicher Rechtsbildung, unter Subjecten, welche auch ihr factisches Daseyn allein dem Processe dieser Bildung zu danken haben, die Wiederholung jenes Actes, von welchem dieser gesammte Proceß seinen Ausgang nimmt. — Es ist Grund vorhanden zu der Vermuthung, daß wenigstens unter solchen Völkern, deren Rechtsbildung sich in der Weise, wie wir dies von allen Culturvölkern des europäischen Abendlandes ohne Ausnahme annehmen dürfen, gleich in ihren ersten Keimen von dem patriarchalischen Princip ausschied, unter welchem die Civilisation der Völker des Morgenlandes noch bis auf diese Stunde gebunden geblieben ist, auch jener erste Act wechselseitiger Anerkennung unter natürlichen Personen oder Rechtssubjecten, dieses erste Aufleuchten so zu sagen der von da an stetig fortbrennenden Flamme des Rechtsbewußtseyns, sich in einer ausdrücklichen, feierlichen Weise vollzogen hat, der Weise jenes völkerrechtlichen Actes staatlicher Wechselanerkennung so in äußerlicher, wie in innerlicher Beziehung weit näher kommend, als man dies gemeinhin anzunehmen pflegt *).

*) Es ist dies nämlich eine Voraussetzung, zu welcher mit innerer Nothwendigkeit die, wie ich glaube, wohlbegründete, aus eindringenden Geschichtsstudien und aus lebendiger Anschauung volksthümlicher, namentlich urgermanischer Rechtsinstitute (mit denen die Rechtsverfassung der Völker des classischen Alterthums in den Hauptzügen, auf die es hier ankommt, eine unverkennbare Verwandtschaft zeigt) geschöpfte Annahme des trefflichen Justus Möser hinzuführen scheint, daß alle Rechtsverfassung der Völker des Occidents (Möser selbst berücksichtigt, so viel ich mich erinnere, diese Einschränkung nicht, aber dies thut nichts zur Sache) von Vereinen freier Landeigenthümer ausgegangen ist. Durch wechselseitige Anerkennung oder Garantie ihres Eigenthums begründeten dieselben unter einander eine Rechtsgemeinschaft, in die nicht ohne Weiteres ein Jeder eintreten konnte, der nicht in dem ursprünglichen Bande inbegriffen war, aber im Verlaufe ihrer Entwickelung nahm diese Gemeinschaft auch neue Glieder unter Bedingungen auf, die, von den ursprünglichen Bedingungen des Eintritts wesentlich unterschieden, jene Verhältnisse von Rechtsungleichheit sowohl in Bezug auf Personen als auf Sachen bewirkten, mit denen wir alle auf geschichtlich organischem Wege aus jenen Urkeimen der Rechtsbildung hervorgegangenen Zustände behaftet finden. Möser liebt es allerdings, schon jenen ersten Rechtsverband als Staat zu bezeichnen, und es ist auch gar nicht zu bestreiten, daß er von vorn herein die Natur eines mehrfach in

Von einer Rechtsgesellschaft in dem hier bezeichneten Sinne wird man kein Bedenken finden, zuzugeben, was man von dem Staate nicht leicht wird behaupten wollen, daß in ihrer Natur von vorn herein sowohl die Möglichkeit, als auch die Bestimmung liegt, über das ganze menschliche Geschlecht sich auszubreiten und dasselbe mit einem Bande zu umschlingen, welches bei seiner von Haus aus ganz idealen Natur sich nichtsdestoweniger in seinen Wirkungen als ein höchst reales erweist. Man erinnert sich, mit wie viel Nachdruck die rechtsphilosophische Speculation eines Kant das Postulat eines universalen, durch einen Bund der civilisirten Staaten unter sich begründeten und gesicherten Rechtszustandes aussprach. Ich glaube sagen zu dürfen, daß Kants Philosopheme über den „ewigen Frieden" in mehr als einer Hinsicht eine stillschweigende Berichtigung der Mißgriffe enthalten, welche sich in die grundlegenden Parthieen seiner Rechtsphilosophie, namentlich in seine Deduction der rechtlichen Nothwendigkeit des Staates eingeschlichen haben. Offenbar nämlich ist mit jenem Worte der Begriff eines thatsächlichen und doch nicht staatlichen Rechtszustandes ausgesprochen, von dem das übrige System dieses Denkers nichts weiß; eines überstaatlichen allerdings, dem aber einen vorstaatlichen ana-

---

sich abgestuften und einer so nach außen wie nach innen zu erweiternden Abstufung in's Unbestimmte fähigen Gemeindeverbandes hatte, ausgerüstet bereits mit einigen der Eigenschaften und Functionen, die später auf die Staatsmacht übergingen und ihren Begriff begründen. Aber eine wirkliche Staatsmacht bildet in seinen Anfängen kein solcher Verein, und nur selten ist unter den neueuropäischen Völkern — auch im Alterthum wenigstens da nicht, wo die Republiken vorwiegend den Character städtischer Gemeinwesen tragen, — unmittelbar aus seiner Fortentwickelung die wirkliche Staatsmacht hervorgegangen. Nicht zu bezweifeln dagegen ist, — und diese Einsicht muß man zu Mösers Darstellung hinzubringen, um die Fülle der Belehrung, die aus ihr zu gewinnen ist, sich ganz aneignen zu können, — daß ursprünglich alles Rechtsbewußtseyn in dem Kreise dieses Urgemeindeverbandes (wie im patriarchalischen Morgenlande im Kreise des Stammes oder der Volksfamilie) beschlossen war, und daß jede Erweiterung dieses Bewußtseyns einen ausdrücklichen Act der Anerkennung sey es einzelner Rechtssubjecte durch die Gemeinde, oder der Gemeinden gegenseitig durcheinander in sich schließt.

log zu denken uns nichts hindert, vielmehr die Ausführung, die jenem gegeben wird, sehr nahe legt. Immerhin wird man zugeben dürfen, daß das Ziel, welches Kant mit Recht als das durch die Natur der Sache, d. h. durch den nothwendigen Inhalt des ausgebildeten Rechtsbewußtseyns gestellte Endziel der weltgeschichtlichen Rechtsentwickelung bezeichnet, in einem vorstaatlichen Rechtszustand nicht würde erreicht werden können. Zu seiner Verwirklichung bedarf es in alle Wege des Durchgangs durch den weltgeschichtlichen Proceß der Staatenbildung, und der ausdrücklichen, selbstbewußt auf diesen höchsten Zweck gerichteten Thätigkeit consolidirter Staatsmächte. Dadurch aber wird nicht ausgeschlossen, daß nicht auch schon der vorstaatliche Rechtszustand die wesentlichen Merkmale des überstaatlichen in sich trägt. Der letztere ist vielmehr eben nur die vollständige Entwickelung der Keime, welche in dem vorstaatlichen nicht blos zu einem innerstaatlichen, sondern zugleich damit auch zu einem über die Gränzen der besondern Staaten sich hinauserstreckenden Rechtszustande enthalten sind. — Sehr bemerkenswerth finde ich insbesondere auch dies, daß in der Auseinandersetzung seines Postulates einer universalen, kosmopolitischen Rechtsgesellschaft Kant einer *geschichtlichen* Betrachtungsweise Raum gegeben hat, welche in den übrigen Theilen seiner Rechtsphilosophie nicht aufkommen will, ja hin und wieder, wo das Princip sie eigentlich gefordert hätte, gewaltsam niedergehalten wird. Daß der „ewige Friede", d. h. eben der kosmopolitische, universale Rechtszustand nur das Werk einer allmäligen und langsamen geschichtlichen Entwickelung seyn kann, dies hat Kant eingesehen, und er hat das allgemeine Gesetz, die nothwendigen Stadien dieser Entwickelung mit geistvollen Zügen nachgewiesen, während er von dem ersten Rechtszustande, dem „Staate", nur zu oft in einer Weise spricht, als ob derselbe aus der Pistole geschossen werden könne. Aus den Principien solcher geschichtlichen Betrachtung ergiebt es sich, daß auch Zustände, welche dem letzten Endziele der Rechtsentwickelung noch nicht gemäß sind, darum nicht für rechtlos erachtet werden dürfen, sondern nach ihren eigenen

inwohnenden Bedingungen beurtheilt werden müssen, die auf niedern Stadien gar Manches als rechtlich zulässig, ja als nothwendig erscheinen lassen, was auf dem letzten und höchsten zu verwerfen ist. Man weiß, welche Anwendung Kant von diesem Grundsatze auf die Beurtheilung des Krieges sowohl nach seinen Rechtsgründen, als auch nach seinen rechtlichen Wirkungen gemacht hat. So entschieden er den Krieg aus dem höchsten Rechtsstandpunct als ein Unrecht bezeichnet, so entfernt bleibt er, bei der Einsicht in seinen weltgeschichtlichen Nutzen und seine relative Nothwendigkeit zur Erreichung des Endziels selbst, ihn da, wo er von dem volksthümlichen Rechtsbewußtseyn in Kraft einer zuerst von diesem Bewußtseyn noch nicht überschrittenen Entwickelungsstufe als eine rechtliche Möglichkeit anerkannt wird, als eine unter allen Umständen widerrechtliche That zu brandmarken und, wie es dann die Consequenz erfordern würde, ihm jede Möglichkeit rechtsgültiger Folgen abzusprechen. Hätte er dieselbe geschichtsphilosophische Betrachtungsweise auch über die Sphären des Privatrechts und des innern Staatsrechts erstreckt: so würde er eingesehen haben, wie ganz das Entsprechende, was vom Kriege, auch von der Sclaverei in allen ihren Gestaltungen und Nüancen, von der Polygamie, der Selbstrache und einer Menge anderer von uns theils schon vorlängst in der Praxis, theils auch nur erst in der Theorie als barbarisch verworfener Institute des bürgerlichen und des öffentlichen Rechtes gelten muß. Wenn noch bis auf diese Stunde unsre philosophischen Rechtslehrer fast sammt und sonders, auch die der „historischen Schule" nicht ausgenommen, von derartigen Rechtsinstituten nur als von entschiedenem Unrecht oder rechtlicher Unmöglichkeit zu sprechen wissen: so ist dieses Verfahren seinerseits als eine Barbarei der Wissenschaft zu bezeichnen, welche den Standpunct, den sie in thesi eingenommen hat, noch nicht in der wirklichen Ausführung zu behaupten weiß. Auch dieser Mißgriff, der, in die Praxis übertragen, die verderblichsten Wirkungen üben würde und in manchen Fällen sie wirklich geübt hat, führt sich in letzter Instanz auf die Mißkennung der phänomenologischen

Natur des Rechtsbegriffs, auf die Verwechslung des wirklichen, zu factischer Geltung befähigten Rechtes mit der die geschichtliche Entwickelung im Großen beherrschenden Idee des Rechtes zurück.

Es kann an das Gesagte noch die Bemerkung geknüpft werden, daß, was man in alter und neuer Zeit natürliches Recht, allgemeines Menschenrecht genannt hat, — ein Begriff, welcher, obgleich immer erst aus den Schulen der Philosophen hervorgegangen, doch bald eine weit über die Schule hinausgreifende Bedeutung gewonnen hat, — unbeschadet der Stelle, welche dieser Begriff in der Entwickelung des philosophischen Bewußtseyns einnimmt, seinerseits als ein Phänomen des volksthümlichen oder menschheitlichen Rechtsbewußtseyns anzusehen ist, und zwar als ein solches, in welchem sich das Endziel des weltgeschichtlichen Processes der Rechtsbildung unmittelbar und ausdrücklich dem Bewußtseyn ankündigt. Wir müssen im Interesse der Wissenschaft darauf dringen, daß man diese Bedeutung der Grundbegriffe und Grundsätze des s. g. „Naturrechts" sorgfältig unterscheide von der für sie beanspruchten wissenschaftlichen, und sich durch solche Unterscheidung vor Mißgriffen, wie der eben bezeichnete, sicher stelle. Aber wir sind keineswegs gemeint, das unermeßliche Gewicht zu verkennen oder zu unterschätzen, welches in diesen Sätzen und Begriffen liegt, sofern sie die Natur von praktischen Mächten des menschheitlichen Gesammtbewußtseyns angenommen haben und anzunehmen durch eine noch über ihnen selbst stehende Nothwendigkeit, nämlich durch jene Idee des Rechts, von welcher die weltgeschichtliche Entwickelung selbst beherrscht wird, ohne daß sie jemals vollständig in das volksthümliche Rechtsbewußtseyn einträte, befähigt und berufen waren. Sie haben sich als solche Mächte zum ersten Mal im späteren Alterthume kund gegeben, als sie aus der Enge der Stoa in die weiten Räume des römischen Staatslebens heraustraten, welches eben durch sie erst zu einem dämmernden Bewußtseyn seiner weltgeschichtlichen Bestimmung, einen universalen, zur Geltung für die ganze civilisirte Welt befähigten Rechtszustand zu begründen, gelangt ist. Sie sind dann auf's Neue in wenig veränderter Gestalt als Con-

sequenzen des christlichen Princips im Mittelalter hervorgetreten, damals mit dem ausgesprochenen Streben, eine Monarchia im Sinne des Dante, einen weltumfassenden Rechtsverein zu begründen, in welchem alle Einzelstaaten einer obersten, kirchlich geheiligten Macht unterthan seyn sollten.*) Aber recht eigentlich zur weltbeherrschenden Macht sind sie erst in der neuern Zeit erstarkt, seit Durchbrechung der Schranken, welche auf dem mittelalterlichen Staat und auf der mittelalterlichen Kirche lasteten, und seit der thatsächlichen Begründung eines über alle Theile der bewohnten Erde sich erstreckenden Völkerverkehrs. Es ist kein Zufall, sondern es liegt eine welthistorische Nothwendigkeit darin, daß seit dem siebzehnten Jahrhundert die Theorie des Naturrechts auch eine wissenschaftliche, schulmäßige Bearbeitung erhalten hat, welche von vorn herein sich mit klarbewußter Absichtlichkeit den Zweck gesetzt hatte, sie zu einem vollständigen Codex aller in der Praxis des internationalen Rechtsverkehrs vorkommenden Rechtsbestimmungen zu machen. Mag man immerhin Klage führen über das Unpraktische der Gestalt, welche die Schule diesem Rechtscodex gegeben hat. Es bleibt nichtsdestoweniger wahr, daß seine Grundlehren, wie mangelhaft auch immer wissenschaftlich begründet, sowohl eine Ausbreitung, als auch eine Festigkeit ihrer Wurzeln im Gesammtbewußtseyn der modernen Menschheit gewonnen haben, mit welcher sich die Principien keines positiven Rechtes messen können. Wesentlich ihnen verdanken wir es, wenn wir das Bestehen einer Rechtsgesellschaft, welche allen Gliedern des menschlichen Geschlechts die Möglichkeit eröffnet, in sie einzutreten, indem sie selbst theoretisch alle Glieder des Geschlechts als ihre Glieder weiß und praktisch sie zu solchen Gliedern zu machen im unaufhaltsamen Streben begriffen ist, jetzt als eine nicht mehr zu bezweifelnde und nicht mehr rückgängig zu machende

*) Als ein Totum civile, darin der römische Kaiser das directorium führen soll, will noch Leibniz die Christenheit betrachtet wissen, in der Abhandlung: „Was nach heutigem Völkerrecht zu einem Könige erfordert wird“, wie schon früher in der pseudonymen Abhandlung de jure Principatus.

Thatsache betrachten dürfen, während alle früheren Zeitalter der Weltgeschichte nur Ansätze und Anfänge eines solchen universalen Rechtvereins, aber nicht ihn selbst gesehen haben.

Bis hierher haben wir von dem Begriffe der Rechtsgesellschaft gehandelt nur wie er sich in unmittelbarer Identität mit dem Begriffe des Rechtes selbst als offenkundige Grundthatsache des gesammten Rechtsgebiets ergibt. Der Name, dessen wir uns für diesen Verein bedienten, bot sich vermöge dieses Zusammenhangs von selbst als der geeignete dar, und den sachlichen Unterschied der Rechtsgesellschaft in diesem Sinn vom Staate durften wir, wenn wir auch auf Erörterung der wesentlichen Merkmale des letzteren nicht näher eingegangen sind, doch schon insofern als festgestellt betrachten, als in der Wirklichkeit des Völkerlebens die Gränzen der Rechtsgesellschaft offenbar von weiterem Umfange sind, als die Gränzen jedes besondern Staates. Es ist jetzt noch übrig, die Frage aufzuwerfen, was uns veranlassen konnte, *diesen* Begriff in der Weise, wie wir es am Eingang unserer Abhandlung vorläufig gethan, als zusammentreffend zu betrachten mit dem Begriffe, den man gegenwärtig mit dem Namen der *bürgerlichen Gesellschaft*, oder auch mit dem der *Gesellschaft* schlechthin zu bezeichnen, oder den man zu meinen pflegt, wenn man die *socialen* Mächte und Interessen den politischen, den *socialen* Organismus dem politischen Organismus gegenüberstellt. Daß wir auf diese Frage Rede stehen, wird, wer unserer bisherigen Entwickelung gefolgt ist, um so mehr von uns erwarten, je unzweifelhafter wir mit dieser Wendung aus den Gränzen herausgetreten sind, welche Kant, aus dessen Lehre unsere bisherige Erörterung bei allem auch dort unvermeidlichen Widerspruch im Grunde doch nur die einfachen, klar vorliegenden Consequenzen ziehen wollte, für das Rechtsgebiet als solches abgesteckt hatte. Die Lehre Kant's kennt keine andere Rechtsgesellschaft und will ausdrücklich keine andere kennen, als jenen durch Uebertragung der Befugniß des Rechtsschutzes durch Zwang von den Einzelnen auf die Gesammtheit mittelst ausdrücklichen, wenn auch rechtlich nothwendigen Vertrages gegründeten Verein, den

sie mit dem Namen des Staates bezeichnet. Die unsrige dagegen schließt gerade dieses Moment, das Bestehen einer Gesammtpersönlichkeit, welche als ideales Rechtssubject die ausschließliche Trägerin des Rechts zu Zwang und Strafe ist, von dem Begriffe der Rechtsgesellschaft als solcher fürerst noch aus, und überweist dasselbe einem Bereiche eigenthümlicher Art, der sich zwar auf den Boden der allgemeinen Rechtsgesellschaft bildet, aber weder seinen innern, noch seinen äußern Gränzen nach mit ihr zusammenfällt. Dagegen bezeichnet sie als *wesentliches* Merkmal der Rechtsgesellschaft ein solches, dessen Inhalt Kant zwar als beiläufig inbegriffen in der Wirkungssphäre des Staates, aber ausdrücklich nicht als nothwendiges Attribut einer Rechtsgesellschaft gelten lassen will. Dies ist ohne Zweifel ein scharfer Widerspruch; aber ich glaube, daß ein aufmerksamer Blick, nochmals auf den oben bezeichneten Ausgangspunct der Kantischen, wie aller nachfolgenden Rechtsphilosophie zurückgeworfen, es rechtfertigen wird, wenn wir unsere Ansicht, und nicht die Kantische, als die richtige Consequenz aus dem gemeinsamen Princip betrachten.

Wenn, wie wir im Obigen dies auszuführen suchten, das Daseyn des Rechts, auch nach Kant's und Fichte's Voraussetzungen, nur in dem geschichtlichen *Rechtsbewußtseyn*, in der gegenseitigen *Anerkennung* freier Persönlichkeiten, die eben durch den Act dieser Anerkennung zu Rechtssubjecten werden, gefunden werden kann: so wird ohne Zweifel die Rechtsphilosophie nach dem Beweggrunde dieser Anerkennung fragen müssen, nach dem allgemeinen, in der menschlichen Natur als solcher liegenden Beweggrunde, welcher das Phänomen dieser Anerkennung zu einem allgemeinen und nothwendigen des weltgeschichtlichen Menschheitslebens macht. Auf diese Frage bleibt allerdings auch Kant die Antwort nicht schuldig. Aber seine Antwort steht in einem nicht abzuleugnenden Mißverhältnisse zu dem, was uns über die Natur dieses Anerkennungsactes sowohl eine gesunde Psychologie, als auch eine unbefangene Auffassung der Geschichte lehrt. Kant setzt nämlich, daß ich mich so ausdrücke, den *Werth* oder das *Interesse* dieser Anerkennung, er setzt den *Zweck*, von dessen

Vorstellung wir annehmen müssen, daß sie wenigstens dunkel dem Rechtsbewußtseyn überall vorschwebt, ausschließlich in die Begründung eines äußern **Freiheitskreises** für alle die Individuen, welche in den Kreis dieses Bewußtseyns eintreten, das heißt nach ihm, aller Menschen, aller sinnlich-vernünftigen Geschöpfe überhaupt. Denn eben die künstliche Höhe der Abstraction, in der er den Begriff dieses teleologischen Princips des Rechts und Rechtsbewußtseyns zu fassen suchte, hat ihn verleitet, das Princip mit dem Rechte selbst zu verwechseln, und die Forderung der Allgemeinheit, die allerdings in dem Princip enthalten ist, sogleich und ohne Weiteres in den Begriff des Rechtes selbst hineinzutragen. Das Wahre aber ist, daß dem Rechtsbewußtseyn weder bei seinem ersten Erwachen, noch überhaupt früher, als erst auf dem Gipfel seines weltgeschichtlichen Bildungsprocesses, der Begriff der Freiheit in dieser Reinheit der Abstraction, die ihn als allgemeines Menschenrecht bezeichnet, gegenwärtig ist, oder auf die Gestaltung seines Inhaltes irgend einen **unmittelbaren** Einfluß übt, — üben **kann** oder üben **soll**. Was dem werdenden und dem stufenweise sich entwickelnden Rechtsbewußtseyn als der werthvolle Hintergrund seiner Rechtsbegriffe vorschwebt, das sind überall bestimmte, in concreten Lebensverhältnissen gestaltete oder sich gestalten wollende Güter, Güter, deren der Einzelne eben dadurch sich versichern will, daß er sie in Andern anerkennt. Ich habe in einer frühern Abhandlung dieser Zeitschrift, deren Inhalt sich recht eigentlich in diese Stelle der gegenwärtigen als wesentliche Ergänzung einreiht, nachgewiesen, wie das erste Gut, von dessen Besitz und Bewußtseyn in ihrem ersten Grunde und Anfange eben so geschichtlich, als mit begriffsmäßiger Nothwendigkeit alle Entwickelung des Rechtsbewußtseyns und der Rechtszustände ausgeht, überall ein sittliches ist, oder genauer, ein durch ein sittlich-organisches Band zusammengehaltener und beseelter Inbegriff sinnlicher und äußerer Lebensgüter: die **Familie**. Sey es als das gemeinsame sittliche Element, innerhalb dessen alle Rechtsbildung vor sich geht, und welches somit, als patriarchalisches Princip, unmittelbar die Principien der

socialen und der politischen Gestaltung in sich aufnimmt, wie im Orient, sey es als ein Element, welches für die frei aus ihrem eigenen Princip sich entwickelnde sociale Rechtsbildung nur eine gegenständliche Bedeutung hat, wie unter den zu einer höheren weltgeschichtlichen Mission ersehenen Völkern des Occidents: in beiden Fällen ist die Familie der nothwendige sittliche Hintergrund der Rechtsbildung. Die Rechtsbildung löst nun durch sie sich von dem gemeinsamen Boden der eigentlichen, das heißt, wie ich dies näher zu erweisen mir hier versagen muß, der religiösen Sittlichkeit ab, mit der sie jedoch zugleich eben durch die unter der schützenden Macht der socialen Rechtsbegriffe fortbestehende und immer nur sich aus sich selbst erzeugende Familie verbunden bleibt. — Aber so falsch es ist, den leeren Begriff der formalen, subjectiven Freiheit zum ausschließlichen Princip der Rechtsbildung zu machen, so mißverständlich würde es seyn, wenn man den Begriff der Familie als abstractes, ein für allemal fertiges teleologisches Princip in diese Stelle einsetzen wollte. Es ist gegenwärtig in den Schulen sowohl der historischen, als auch der philosophischen Rechtslehrer allgemein üblich geworden, den Proceß dieser Rechtsbildung mit dem Prädicate eines organischen zu bezeichnen. Soll dieses Prädicat nicht eine leere Redensart bleiben, so muß es sich durch die Einsicht rechtfertigen, wie aus den Inhaltsbestimmungen des Rechtsbewußtseyns, aus den in der wechselseitigen Anerkennung und dem daraus erwachsenden Verkehr eines Kreises von Rechtssubjecten sich als lebendige Macht bethätigenden Rechtsbegriffen, obgleich dieselben sich in ihrer ersten Entstehung auf einen gegebenen und vorausgesetzten Grundzweck beziehen, doch vermöge der lebendigen Triebkraft, welche in diese Begriffe gleich ursprünglich, in dem Acte ihrer Entstehung hineingelegt ist, neue Zwecke hervorgehen, teleologische Principien eigenthümlicher Art, welche ohne Voraussetzung der elementarischen Rechtsprincipien nicht einmal in das Bewußtseyn eintreten, viel weniger eine äußere Verwirklichung würden in Anspruch nehmen können. Der Proceß der Rechtsentwickelung geht im Völker- und Menschheitsleben über-

all *Hand in Hand mit dem Processe der Gütererzeugung*; im Großen und Ganzen der Weltgeschichte eben so, wie bei jedem Schritt, auf jeder Stufe im Einzelnen. Diese große Grundthatsache der historischen Rechtsbetrachtung muß zum leitenden Gesichtspunct auch bei der systematischen Ableitung der Grundbegriffe und Grundsätze des Privatrechts gemacht werden, wenn diese Ableitung eine ächt philosophische Haltung gewinnen soll statt der abstract verständigen, die bis jetzt in unsern Lehrbüchern der Rechtsphilosophie noch vorherrscht. Wird aber diese Maxime anerkannt, so ist eben damit die Identität der Begriffe von bürgerlicher und Rechtsgesellschaft schon zugegeben. Denn daß der Proceß der Gütererzeugung in das organische Bereich des Begriffs der bürgerlichen Gesellschaft fällt, daß er, dieser Proceß, die wesentliche und charakteristische Function des „socialen Organismus" ausmacht: dies ist ja eben der Sinn, in welchem die Unterscheidung der bürgerlichen Gesellschaft von der politischen auch in jenen weitern Kreisen angenommen wird, welche über das Verhältniß der ersteren zum Rechtsbegriff ganz unbekümmert bleiben. — Allerdings wird dabei der Begriff der Gütererzeugung oft nur im ganz äußerlichen, materiellen Sinne genommen; von der Production theils der unmittelbaren, sinnlichen Gegenstände des Genusses und Gebrauches der Einzelnen, theils auch solcher Gegenstände, des Besitzes von schon mehr idealer Natur, welche als Tauschmittel oder in irgend einer andern Weise die Stelle jener sinnlichen vertreten. Wir dürfen nicht unbemerkt lassen, daß es nicht genau dieser Sinn ist, in welchem von dem Processe der Gütererzeugung behauptet werden kann, daß er mit dem Processe der Rechtsbildung einer und derselbe ist. *Die* Güter, deren Erzeugung unmittelbar mit der Entstehung und Ausbildung der Rechtsbegriffe und Rechtssätze zusammenfällt, sind vielmehr, wie diese selbst, ein Allgemeines, von nicht blos materieller sinnlicher, sondern stets zugleich idealer und sittlicher Natur, wie die Familie, diese Wiege so zu sagen des gesammten Organismus jener Güterwelt. Es sind die socialen Lebensverhältnisse der Völker im Großen, die allgemeinen Gesetze und Grundgestalten des

Verkehrs und der Gewerbsthätigkeit nebst den darauf bezüglichen Grundzügen der Gliederung der Stände und der Ordnung und Verfassung des Gemeindewesens. Wie ein jedes dieser Institute seiner wirklichen Existenz nach durch Rechtsbegriffe und Rechtssätze, so ist umgekehrt die philosophische Erkenntniß dieser Rechtsbegriffe und Rechtssätze überall im Einzelnen nicht minder, wie im Großen und Allgemeinen durch die Begriffe jener Institute als teleologischer Principien bedingt, aus denen allein sich der innere Zusammenhang und die Nothwendigkeit der Rechtsbegriffe und Rechtssätze einsehen läßt.*) Schon an dem Begriffe der Familie, obgleich er an der äußersten Gränze des Rechtsgebietes liegt und in seiner substantiellen sittlichen Bedeutung von dem Begriffe der bürgerlichen Gesellschaft unabhängig ist, läßt sich dieses organische Wechselverhältniß des Rechtsbegriffs und des Güterbegriffs deutlich machen. Die Rechtsregeln über das Verhältniß der Familienglieder unter sich und nach außen können von dem Rechtsbewußtseyn nur aus der sittlichen, der Rechtssphäre als ihre immanente Voraussetzung vorangehenden Natur entnommen, und von der philosophischen Rechtswissenschaft nur aus eben dieser Natur erkannt werden. Auf der andern Seite liegt auch die Abhängigkeit der wirklichen Existenz eines sittlichen Familienlebens von dem Bestehen eines Rechtszustandes, der auf die Anerkennung der Grundsätze des wahren Familienrechts im Rechtsbewußtseyn eines größern oder kleinern Gesellschaftskreises sich begründet, nicht minder am Tage. Die gesammte Civilisation des Morgenlandes ist nicht zu einer wahrhaft sittlichen Ordnung des Familienlebens gelangt, aus keinem andern Grund, als weil das

*) Ein Gefühl des Bedürfnisses einer solchen Ansicht regt sich bei Stahl, wenn er an mehreren Stellen seiner Theorie des Privatrechts darauf dringt, neben den abstracten Gesichtspuncten der gewöhnlichen Rechtsphilosophie auch den concreten Gesichtspuncten des materiellen Nutzens oder Bedürfnisses einige Geltung zuzugestehen. Allein bei dem Mangel des socialen Grundbegriffs der Rechtsordnung, auf den es hier wesentlich ankommt, tragen diese Bemerkungen nur den Character eines ins Triviale fallenden Pragmatismus, und schaden der wissenschaftlichen Haltung des Lehrzusammenhangs vielmehr, als daß sie sie fördern sollten.

Rechtsbewußtseyn, dort seinerseits, in den Voraussetzungen des patriarchalischen Princips befangen, nicht dazu gelangt war, die Rechtssphäre der Familie gegen die Rechtssphäre der bürgerlichen Gesellschaft in der Weise, wie der Begriff beider es fordert, abzugränzen. Was aber von der Familie das Entsprechende wird um so mehr von den eigenthümlichen Instituten des bürgerlichen Gesellschaftslebens gelten, als diese Institute schon in ihrer ersten Entstehung der socialen Lebenssphäre angehören und gar keine von derselben unabhängige Wurzel ihres Daseyns haben. Je weiter diese Institute insgesammt und jedes einzelne von ihnen dem Boden der natürlichen Unmittelbarkeit entrückt sind, dem zunächst noch die Familie angehört: um so leichter und ungesuchter wird sich der Wissenschaft für sie der Gesichtspunct darbieten, sie als organische Principien der bürgerlichen Rechtsbildung zu betrachten. Solche Betrachtung aber ist es eben, wodurch die Rechtsbildung als ein nach Gesetzen inwohnender, organischer Nothwendigkeit hervortretendes Phänomen des socialen Lebens- und Entwickelungsprocesses bezeichnet wird.

Den Standpunct für die philosophische Begründung und Ableitung der Begriffe und Lehrsätze, welche der Rechtssphäre im engeren Sinne, der Sphäre des bürgerlichen oder Privatrechts angehören, im Auge, wie er sich aus dem hier Gesagten in näherer Motivirung ergiebt, hatte ich bereits in der Abhandlung über den Rechtsgrund des Eigenthums einen Tadel gegen Hegel's Darstellung der Rechtsphilosophie ausgesprochen. Ich machte es ihr dort zum Vorwurf, daß sie in ihrem ersten Theile das „abstracte Recht“ in der aprioristischen Weise des alten Naturrechts aus dem Leeren herausspinnt und so zu sagen in der Luft schweben läßt, statt die Begriffe dieser Rechtssphäre dem dritten Theile einzuverleiben und sie in die Stelle des Uebergangs aus der Familie in die bürgerliche Gesellschaft einzureihen, wodurch für sie eine ganz anders bündige und ganz anders fruchtbare Behandlung ermöglicht worden wäre.*) Man wird leicht bemerken,

*) S. das erste Heft der Neuen Folge dieser Zeitschrift, S. 121.

daß dieser Tadel die große Mehrzahl unserer rechtsphilosophischen Hand- und Lehrbücher ganz eben so wie das Hegel'sche trifft. Ihn gegen Hegel insbesondere zu richten, dazu lag eine Veranlassung in dem Umstande, daß in Hegel's sonstiger Behandlung des Begriffs der bürgerlichen Gesellschaft ein großer Fortschritt über den Standpunct der bisherigen rechtsphilosophischen Theorie und eine wesentliche Erleichterung des Auffindens und Durchführens auch der noch fehlenden Gesichtspuncte nicht verkannt werden kann. Welch eine von Hegel selbst noch nicht wirklich durchmessene Tiefe in der Dialektik verborgen liegt, durch welche der genannte Denker den Begriff der bürgerlichen Gesellschaft aus dem Begriffe der Familie entstehen läßt, dies glaube ich in der eben angeführten Abhandlung gezeigt zu haben; und auf entsprechende Weise wird sich vielleicht künftig zeigen lassen, wie glückliche Angriffspuncte für eine ächt philosophische Staatstheorie die aus dem Begriffe der Gesellschaft seinerseits herausgesponnene Dialektik bietet, wodurch er den Begriff des socialen dem Begriffe des politischen Organismus entgegenführt. Im Allgemeinen glaube ich auch hier die bereits dort ausgesprochene Behauptung wiederholen zu dürfen, daß die Oekonomie des dritten Theiles der Hegel'schen Rechtsphilosophie sich in ihren Hauptzügen ganz wohl dazu eignet, für eine künftige Bearbeitung dieser gesammten Disciplin aus dem Gesichtspuncte einer lebendigen, geschichtlich-philosophischen Gesammtanschauung den allgemeinen Grundtypus abzugeben. Nur wird dann der Begriff der bürgerlichen oder Rechtsgesellschaft nicht, wie bei Hegel, nur als unselbstständiges Mittelglied zwischen Familie und Staat, er wird vielmehr als das substantielle Grundelement der gesammten Rechtssphäre erscheinen müssen, Familie und Staat in seinem Bereich umschließend, die eine als seine nothwendige organische Voraussetzung, den andern als ein aus seiner eignen Mitte so dem Begriff, wie der geschichtlichen Existenz nach erzeugtes organisches Gebilde, durch welches er selbst seine Vollendung, seinen organischen Abschluß im Besondern und Einzelnen erreicht, während er im Großen und Ganzen darüber hinausgreift und, die Selbstständigkeit

des politischen Organismus verneinend, denselben dem socialen Gesammtorganismus ein- und unterordnet. Die Vernachlässigung oder vielmehr die offenbare Verleugnung dieser universalen Bedeutung des socialen Organismus und seiner übergreifenden Macht auch über die Sphäre des Staates, so gut wie über die der Familie, sie hängt bei Hegel nahe zusammen mit dem noch schwereren Mißgriff der Verwechslung des gesammten Rechtsgebiets, welches von dem richtigen Standpunct aus, wie ihn in Bezug auf die Abgränzung dieser Begriffe die theologische Ethik des Reformationszeitalters einnahm, immerhin als das Gebiet der weltlichen Sittlichkeit (justitia civilis) bezeichnet werden mag, mit dem Gebiete der höhern oder eigentlichen, d. h. der religiösen Sittlichkeit; des Reiches dieser Welt mit dem Reiche Gottes. Aus dem Zusammentreffen beider Verfehlungen ist die grelle Dissonanz entsprungen, mit welcher Hegel's philosophische Ethik schließt; die Zerspaltung der praktisch höchsten, die Summe aller ethischen Werthe in sich schließenden Geistessubstanz, welche nach ihm der Staat seyn soll, in eine Mehrheit von Individuen oder sittlicher Gesammtpersönlichkeiten, deren Bestimmung es ist, nach der richtigen Consequenz von Hegel's Darstellung, — nicht in einem ewigen Frieden, sondern in einem ewigen Kriege unter einander begriffen zu seyn.

Wäre Schleiermacher, der in seinen Grundlinien einer Kritik der Sittenlehre*) über Kant's und Fichte's Abtrennung des Naturrechts von der Sittenlehre ein entschiedenes Verwerfungsurtheil ausgesprochen hatte, später dazu gelangt, eine wissenschaftliche Ableitung der allgemeinen Rechtsbegriffe seinerseits zu versuchen: so könnte man nach einigen Andeutungen seiner Vorlesungen über das System der philosophischen Sittenlehre vermuthen, daß es ihm gelungen seyn würde, die rechte Stelle und den rechten Zusammenhang für dieselbe aufzufinden. Er betrachtet nämlich dort das Verhältniß des Rechts als gleichbedeutend mit dem „gegenseitigen Bedingtseyn von Erwerbung und Gemeinschaft durch

*) Am Schlusse des dritten Buches. S. 465 f. der ersten Ausgabe.

einander", und bezeichnet es demzufolge als „das sittliche Zusammenseyn der Einzelnen im Verkehr." *) „So weit das Recht gehe, sey alles gemeinschaftlicher Besitz und besessene Gemeinschaft"; übrigens sey „das Recht über die ganze Erde verbreitet; aber nicht nothwendig ein gleiches Verhältniß Jedes gegen Alle." **) Was kann nach diesen Aussprüchen klarer seyn, als daß die Rechtsbegriffe, welche so zu sagen den allgemeinen Schematismus der Besitz- und Verkehrsverhältnisse enthalten, auch die abstractesten unter ihnen, wie Eigenthum, Vertrag u. s. w., ihren Gehalt und ihre Bedeutung nur aus dem Begriffe der Gemeinschaft des Rechtsverkehrs entnehmen können, und sich von selbst zu Momenten einer Theorie solches durch ihre Vermittelung in dem Ganzen des menschlichen Geschlechts, nicht blos in einzelnen Völkerkreisen sich selbst erzeugenden Gemeinwesens gestalten müssen? Wenn dieses Gemeinwesen von Schleiermacher im weiteren Verlauf seiner ethischen Speculation nichts destoweniger wieder mit dem Begriffe des Staates verwechselt worden ist; wenn er im dritten „constructiven" Theile seiner ethischen „Güterlehre", dem Staate gegenüber als zweite Hauptform der „organisirenden Thätigkeit" nur die „freie Geselligkeit", aber nicht eine bürgerliche Gesellschaft, nicht einen specifisch socialen Organismus kennt, und in seinen Vorlesungen über die Lehre vom Staat den gesammten socialen Bildungsproceß unter den Gesichtspunct des Begriffs der „Staatsverwaltung" bringt ***): so liegt darin ein offenbares Mißverhältniß zu den obigen, so klar und so bestimmt lautenden Erklärungen. Dem Verfasser selbst scheint dieses Mißverhältniß fühlbar geworden zu seyn, wenn er, wie eine Anmerkung des Herausgebers seiner ethischen Vorlesungen (S. 145) uns darüber belehrt, in den spätern Bearbeitungen es vermieden hat, auf die oben ausgehobenen Sätze sogleich, wie er in früheren Bearbeitungen gethan, die grundlegenden Sätze über die Idee des

*) Entwurf eines Systems der Sittenlehre, herausgeg. von Schweizer (Berlin 1835), S. 142.

**) Ebendas. S. 144.

***) Lehre vom Staat, herausgeg. v. Brandis (Berlin 1845), S. 80 ff.

Staates als die vermeintlich höchste unter den aus den organischen Functionen des Verkehrs hervorgehenden Formen der Gemeinschaft folgen zu lassen. — Der hier bezeichnete Uebelstand ist auch von keinem jener neuern Bearbeiter der Ethik ganz überwunden worden, die, wie ich schon in jener frühern Abhandlung dies rühmend erwähnte, an Hegel's Unterscheidung der Begriffe von bürgerlicher und politischer Gesellschaft anknüpfend, sich um die weitere Ausbildung des ersteren durch ausdrückliche Uebertragung der Grundbegriffe des Civilrechts in den Zusammenhang der Entwickelung des socialen Organismus ein Verdienst erworben haben. Wirth, dessen kritische Bemerkungen über den Character der Hegel'schen Rechtsphilosophie sonst sehr eindringend und treffend zu seyn pflegen, hat es vorgezogen, indem er das Sachliche jener Unterscheidung beibehält, doch den Ausdruck „bürgerliche Gesellschaft" ganz zu vermeiden und den Begriff des Staates unter den drei Hauptrubriken „bürgerliches Recht", „Staatsrecht" und „Völkerrecht" abzuhandeln. Auch Chalybäus unterscheidet unter Vorausschickung einer „Personenlehre", der er das „Princip des Rechts" zugewiesen hat, nicht sowohl eine bürgerliche Gesellschaft und einen Staat als zwei unterschiedene organische Totalitäten, als vielmehr nur ein „bürgerliches Gesellschaftsrecht" und ein „Staatsrecht" in dem einen Organismus des Staates. Noch vor dem letztgenannten Ethiker hatte Richard Rothe in einigen sehr sorgfältig ausgearbeiteten und inhaltreichen Paragraphen seiner „Theologischen Ethik" (425—432) den Begriff der bürgerlichen Gesellschaft mit klarer Einsicht in diejenigen Grundzüge ihrer Natur, die ganz eignes ihr in relativer Unabhängigkeit vom Staat den Character der eigentlichen Rechtsgesellschaft ertheilen, dargelegt. Aber der Absolutismus des Staatsbegriffs, welcher bei diesem kühnen Theologen bekanntlich selbst vor dem Wagniß einer Aufzehrung der Kirche in den Staat nicht zurückgeschreckt ist, hat es dort begreiflich auch nicht zur vollen Selbstständigkeit des über den Staat übergreifenden socialen Organismus kommen lassen. — Diesen Allen, und eben so sehr oder noch mehr Solchen gegenüber, die es ausdrücklich

darauf angelegt haben, dem Begriffe des Staats in der unmittelbaren Weise, welche auf eine Verläugnung seiner Eigenthümlichkeit hinauskommt, den socialen Organismus zu seinem Inhalt zu geben *), kann ich nicht umhin, als Schlußfolge aus allem Obigen jetzt noch einen Satz hervorzuheben, von dem ich meine, daß er nur ausgesprochen zu werden braucht, um sich durch seine offen zu Tage liegende Wahrheit Allen zu empfehlen, die nur irgend die nöthige Unbefangenheit zu seiner Prüfung hinzubringen, und sich ihnen als einen für die gesammte wissenschaftliche Behandlung der ächten Rechtsphilosophie maaßgebenden darzustellen.

Ich setze, indem ich diesen Satz auszusprechen im Begriffe bin, voraus, daß die Kategorie des Organischen, des Organismus, welche auf den begrifflichen und historischen Inhalt so des socialen als des politischen Gebietes anzuwenden ungefähr seit derselben Zeit zur allgemeinen Gewohnheit geworden ist, da man begonnen hat, auf eben diesen Inhalt statt der abstract-aprioristischen, welche früher üblich war, die concrete oder genetische geschichtlich-philosophische Betrachtungsweise überzutragen, deren auch wir uns im Obigen befleißigt haben, — ich setze, sage ich, voraus, daß diese Kategorie auf beiden Gebieten nicht von unbestimmter, figürlicher, sondern von genau bestimmter und abgegränzter, unmittelbarer, eigentlicher Anwendung oder Bedeutung seyn soll. Auf dem Gebiete geistigen Geschehens und persönlichen Gesammtlebens findet nicht weniger, wie auf dem physischen, jener Kreislauf von Functionen, die sich gegenseitig einander Zweck und Mittel sind, jene Verschlingung substantieller Theile, welche in dem Processe dieser Functionen abwechselnd entstehen und vergehen, zu dem Begriffe eines lebendigen Individuums statt, welches als der eigentliche Selbstzweck dieses Processes sich sein Daseyn unablässig durch ihn vermittelt; worin das

*) So z. B. Hugo Eisenhart, in dem bei manchen geistvollen Zügen seiner Anlage doch in der Ausführung allzusehr den Character der Uebereilung und Unreife tragenden Buche: „Philosophie des Staats oder Allgemeine Socialtheorie" (Leipzig 1843.) Eine „Philosophie des Rechts" ist dort als dritter Theil (!) nach der Staatslehre und Volkswirthschaftslehre in Aussicht gestellt.

Wesen des Organismus, des organischen Lebens zu erkennen wir nach manchen unvollkommenen Versuchen älterer Philosophen besonders durch Kant's Kritik der Urtheilskraft, so wie später durch die metaphysischen Grundanschauungen des Schelling'schen, des Hegel'schen und anderer neuerer Systeme angeleitet worden sind. Diese gleichmäßige Geltung der Kategorie des Organischen für das geistige wie für das Naturgebiet setze ich, wie gesagt, hier voraus, weil der Satz, den ich auszusprechen gedenke, mit der Anwendung derselben nach einer Seite Ernst machen wird, in welcher, wie ich bemerkt zu haben glaube, unsere bisherige Staats- und Socialphilosophie zwar nicht den guten Willen, aber doch die rechte Klarheit in ihrer Anwendung vermissen läßt. Ich füge noch hinzu, daß jeder Organismus, der geistige so gut wie der physische, einen Einheits- oder Schwerpunct haben muß, ein einheitliches Lebensprincip, und ich wünschte, daß man es mir verstatten möchte, dieses Lebensprincip, statt des von Einigen dafür gebrauchten Ausdrucks eines monadischen, einer Monade, welcher wenigstens beim physischen Organismus das Mißverständniß begünstigt, als sey auch eine getrennte Existenz dieses Princips von den durch es beherrschten Elementen, der Seele von ihrem Körper, möglich, ja als habe das Princip eine ursprünglich von diesen Elementen getrennte Existenz, — lieber mit dem aristotelischen Namen der Entelechie zu bezeichnen. Nun also, von diesem Lebensprincip, von der Entelechie des socialen Organismus behaupte ich, daß sie eine andere ist, als die Entelechie des politischen Organismus; eine andere nicht etwa nur dem Begriffe, sondern der Sache nach. Der politischen Entelechien sind in der menschlichen Gesellschaft so viele, als es souveraine Staaten oder Staatsmächte gibt; sociale Entelechien gibt es in den Anfängen der Civilisation und noch geraume Zeit hindurch im Laufe ihres Fortgangs allerdings auch eine Mehrzahl, nämlich so viele, als es nach außen abgeschlossene Kreise eines volksthümlichen Rechtsverkehrs gibt, solche, die entweder gar keine, oder, wie jetzt noch ein Theil der Culturvölker des Orients, nur eine einseitige und oberflächliche Berührung mit andern Verkehrskrei-

sen zulassen. Aber schon bei solchergestalt in sich geschlossener und dadurch verselbstständigter Existenz fällt ein socialer Kreis solcher Art keineswegs immer mit dem Gebiete eines bestimmten Staates zusammen. Er ist vielmehr auch dort in den meisten Fällen von weiterer Erstreckung; der weitere Fortschritt der Cultur aber bringt es mit sich, daß bei gesteigerter Lebhaftigkeit des wechselseitigen Verkehrs immer mehrere solcher Kreise unter einander, und endlich alle in einen zusammengehen, so daß, wenn der weltgeschichtliche Proceß der Civilisation bei seinem Endziel anlangt, dann in der That nur noch Eine sociale Entelechie vorhanden ist. Den politischen Entelechien, den zu idealen Persönlichkeiten gereiften und erstarkten Staatsmächten steht nicht nur von dem bezeichneten Zeitpunct an diese in sich einige Entelechie des socialen Gesammtorganismus, sondern es stehen ihnen auch in jeder frühern Periode der Weltgeschichte die Entelechien der social geschiedenen Völkerkreise als factisch oder real getrennte Mächte gegenüber, und wehe den Staaten, welche das Daseyn, die selbstständige Wirksamkeit und Berechtigung dieser Mächte nicht anerkennen und beachten wollten! Nichts verderblicher für einen Staat, als die Einbildung, selbst der allmächtige zu seyn, und statt auf den Willen der Mächte des socialen Organismus zu lauschen, sie sich unterwerfen und nach seinem Willen zwingen zu können! — Nichts verderblicher, sagte ich, für einen Staat. Ich hätte, wenn ich genauer hätte sprechen wollen, allerdings vielmehr sagen müssen: nichts verderblicher zunächst oder unmittelbar für die bürgerliche Gesellschaft im Kreise der Wirksamkeit eines Staats, als diese Verknechtung des socialen Organismus unter dem politischen, welcher vielmehr umgekehrt dem socialen zu dienen, aber in der edlen Weise einer freien, vernünftigen und selbstbewußten Persönlichkeit zu dienen die Bestimmung hat. Mittelbar dann freilich trifft das Verderben, welches er über die Gesellschaft gebracht hat, auch den Staat selbst. Es trifft die innere Gediegenheit, Festigkeit und Lebensfähigkeit der politischen Entelechie, der Staatsmacht, die, als lebendiger, selbstbewußt erkennender und wollender Geist über dem organischen Getriebe der socialen Inte-

ressen schwebend, den Lebens- und Entwickelungsgang derselben besonnen und wohlwollend zu leiten, aber nicht nach Willkühr und Laune zu beherrschen die Bestimmung hat.

Es liegt nämlich, wie eben aus dieser Unterscheidung der socialen und der politischen Entelechie erhellt, eine offenbare Begriffsverwirrung darin, — wie allgemein diese Ausdrucksweise auch überhand genommen hat im wissenschaftlichen und im außerwissenschaftlichen Wortgebrauche, — wenn man den Staat, den einzelnen bestimmten, im stetigen Wechselverkehr mit einem Systeme von Staaten und Völkern außer ihm begriffenen Staat in materialer Beziehung eben so, wie in formaler, d. h. unstreitig in socialer Beziehung eben so, wie in politischer, als einen Organismus zu bezeichnen pflegt. „Ein Organismus" ist der Staat eben nur in formaler, aber nicht in materialer Beziehung, oder nicht der Staat selbst, sondern nur die Staatsmacht ist ein einheitlicher Organismus; insofern man nämlich unter dem „Staat selbst" das im Staat begriffene Volk, die einer bestimmten Staatsmacht untergeordnete sociale Masse versteht. Diese sociale Masse ist zwar auch ihrerseits organischer Natur, aber sie hat das Princip, den Mittel- oder Schwerpunkt ihres organischen Daseyns nicht in dem Staate selbst, wenigstens nicht in seiner Macht oder Entelechie. Die organischen Functionen des socialen Lebens, Ackerbau, Gewerbe und Handel, desgleichen auch die Lebensthätigkeiten in den höhern Geistessphären, Religion, Kunst und Wissenschaft, die ein Jeder, der den Begriff des socialen Organismus in seiner wahren Bedeutung wissenschaftlich zu fassen versteht, nicht anstehen wird, gleichfalls den Functionen dieses Organismus beizuzählen, sie sämmtlich bilden nicht innerhalb des einzelnen Staats den geschlossenen Kreislauf, ohne dessen thätsächliches Vorhandenseyn wir nicht berechtigt seyn würden, die Kategorie des Organischen anzuwenden. Ihr Verlauf innerhalb jedes einzelnen Staates ist für sich vielmehr ein völlig unselbstständiger Theil des größern Kreislaufes, welchen sie in der gesammten bürgerlichen Gesellschaft durchgehen, mag nun dieselbe wirklich schon zur einheitlichen Ausbrei-

tung über den ganzen Erdboden und über das ganze menschliche Geschlecht gelangt seyn, oder mag sie zur Zeit noch beschränkt seyn auf ein einzelnes Volk oder eine Mehrheit von Völkern, die unter einander ein abgeschlossenes Cultursystem bilden. So evident ist die Wahrheit dieses Satzes, daß Männer, deren wissenschaftliche Bildung nur dem volkswirthschaftlichen Gebiete angehört, ohne durch die herrschenden Begriffe allgemeiner philosophischer Rechts- und Staatstheorien berührt oder gestört zu seyn, gar nicht begreifen werden, was uns veranlassen kann, ihn hier mit einem so besondern Nachdruck auszusprechen. In der That aber bedarf es dieses Nachdrucks der dermaligen Gestaltung jener Theorieen gegenüber, die noch immer nicht davon lassen wollen, den Staat, ohne nähere Bestimmung des Gesichtspunctes, als „einen Organismus" zu bezeichnen. Es bedarf desselben namentlich auch gegen die Vermengung oder Vereinerleiung der Begriffe von Staatseinheit und Volkseinheit, zu der noch immer die Neigung in vielen Theoretikern vorhanden ist, wenn auch nicht leicht Jemand mehr zu den allzugrellen Consequenzen in Fichte's „Geschlossenem Handelsstaat" sich wird bekennen wollen. Solcher Neigung gegenüber ist es gewiß nicht überflüssig, mit aller Energie, deren die vereinigte philosophische und geschichtliche Betrachtung fähig ist, darauf zu dringen, daß die geschichtliche Thatsache einer volksthümlichen Gesammtindividualität, eines individuell geschlossenen Volkscharakters, wo sie uns auch begegnet im weiten Gebiete der Weltgeschichte, überall hindeutet auf die in den frühern Perioden der Volksgeschichte entweder wirklich vorhanden oder wenigstens angelegt gewesene, wenn auch nicht in allen Fällen zur Reife gediehene Geschlossenheit eines socialen Organismus. Aus dem socialen Organismus in dieser Gestalt nationaler Abgränzung hat sich keineswegs in allen Fällen die Geschlossenheit eines politischen Organismus entwickelt, und von einer ursprünglich volksbildenden Kraft des politischen Organismus kann überall nur erst in solchen Regionen der Weltgeschichte die Rede seyn, wo durch eine schon vorhandene social-organische Grundlage, durch eine Volksbildung

im weitern Kreise, die Möglichkeit besonderer Abzweigungen gegeben ist, auch wohl mit einer zeitwierigen Tendenz zur socialen Verselbstständigung, die in gewissen Perioden der Weltgeschichte allerdings durch den Entwickelungsproceß eines politischen Organismus begünstigt werden mag*).

Es könnte im Interesse der Geltendmachung des hier von uns ausgesprochenen Satzes zu liegen scheinen, dem Staat als solchem die Natur des Organischen ganz abzusprechen, und alle organische Gestaltung, alle Anlage zu organischen Functionen, die in den Umkreis seines Daseyns oder Wirkens fällt, allein der bürgerlichen Gesellschaft zuzuschreiben. Dies wäre ohne Zweifel die bequemste Art, die Schwierigkeiten zu beseitigen, welche die Annahme zwiefacher, in gegenseitiger Selbstständigkeit sich gegenüberstehender, und doch in derselben Wirkungssphäre nicht nur äußerlich sich begegnender, sondern ihrem wahren Seyn und Wesen nach unter einander sich verzweigender und bis in den innersten Grund dieses Wesens durchdringender organischer Mächte, der strengeren Wissenschaft allerdings bereitet. Wie könnten wir rascheren Schritts und wohlfeilern Kaufes über diese Schwierigkeiten hinwegzukommen hoffen, als wenn wir uns entschließen wollten, den Staat in der Weise der früheren Rechtstheorie kurzweg für eine Anstalt zum Rechtsschutz durch Uebertragung aller Zwangsrechte auf eine durch gemeinsamen Vertrag eingesetzte Macht zu erklären? — Dennoch würde es von wenig Einsicht auch in die Natur des socialen Organismus zeigen und für den Ernst und die Gründlichkeit, mit welcher in Bezug auf

*) Heinrich Ritter in seiner Schrift: „Ueber die Principien der Rechtsphilosophie oder der Politik" (Kiel 1839) hat es versucht, in Anknüpfung an einige Gedanken der geistvollen Abhandlung Schleiermachers „über die Begriffe der verschiedenen Staatsformen" (abgedruckt im 2ten Bande der 3ten Abtheilung von Schl's sämmtl. Werken), an die Stelle des Gegensatzes von socialem und politischem Organismus (nicht ausdrücklich, sondern stillschweigend) den Gegensatz des „staatbildenden Volkes" und des „volksbildenden Staates" zu setzen. Wenn auch mit dieser Wendung, wie ich zu urtheilen nicht umhin kann, nicht zum Ziele treffend, so ist doch die Auffassung der rechtsphilosophischen Probleme überhaupt in jener Abhandlung eine solche, die bedauern läßt, daß ihr so wenig Aufmerksamkeit zu Theil geworden ist.

ihn von der Kategorie des Organischen Gebrauch gemacht wird, kein günstiges Vorurtheil erwecken, wenn man sich für ein so bedeutendes und mächtig eingreifendes Phänomen der socialen Lebenssphäre selbst, wie, ganz nur aus dem Standpuncte dieser letztern betrachtet, die Staatenbildung unstreitig dafür gelten muß, mit einer derartigen Erklärungsweise zufrieden geben wollte. Vielmehr, wenn irgend in einem andern Ergebnisse, so bewährt sich die specifisch organische Natur und Triebkraft der allgemein socialen Lebenssphäre ausdrücklich in diesem Factum der unbewußten, innerlich nothwendigen Erzeugung organischer Substanzen oder Gesammtindividuen eigenthümlicher Art, der allgemeinen, über alle seine Erzeugnisse übergreifenden Wesenheit des socialen Organismus theilhaftig, zugleich aber durch ihre im eigentlicheren, unmittelbareren Wortsinn geistige oder Vernunftnatur sich eben so sehr auf der einen Seite über ihn erhebend, wie sie sich auf der andern Seite in seine lebendige Gesammteinheit ein- und durch den Dienst für seine Zwecke den Gesetzen dieser Einheit unterordnen. Derartige Wesen nämlich sind alle wirkliche Staaten; Organismen ächter Art, selbstständige, freie Organismen auch ihrerseits wenigstens dann zu nennen, wenn man kein Bedenken trägt, den Begriff des Organischen auch auf das Leben der Seele als solcher, des persönlichen Geistes als solchen zu übertragen; was allerdings wenigstens nicht in aller Beziehung den allgemeinen Wortgebrauch für sich hat. Nur in dem Sinne nämlich, wie etwa der individuelle Geist oder die vernünftige Seele des Menschen, wäre, wenn man streng und genau sich ausdrücken will, auch der Staat ein Organismus zu nennen; — der Staat, d. h., wie schon vorhin bemerkt, die Staatsmacht, denn nur als Macht ist der Staat ein Individuum, ein selbstständiger Organismus. Nur in diesem specifisch geistigen Sinne; wiewohl immerhin vielleicht Manche sich entschließen werden, den Ausdruck Organismus sich für den Staat gefallen zu lassen, denen für die Seele oder den persönlichen Geist diese Bezeichnung nicht geeignet dünkt, aus dem Grunde, weil die Staatsmacht, die selbstbewußte Persönlichkeit des Staa-

tes sich eben so, wie der physische und auch wie der sociale Organismus, aus Elementen zusammensetzt, welche zugleich ein von dem Daseyn des Organismus unterschiedenes Daseyn haben, was man von dem persönlichen Menschengeiste nicht wird annehmen wollen. Der Proceß, durch welchen diese Elemente zur Entelechie eines politischen Organismus zusammenwachsen, fällt ganz und gar in den Lebens- und Entwickelungsproceß des socialen Organismus. Es ist in jedem Sinne ein Proceß der Rechtsbildung. Es ist das allgemeine bürgerliche Rechtsbewußtseyn, welches innerhalb eines weiteren oder engeren Gesellschaftskreises bei steigender Fortbildung und innerer Bereicherung nach einem Theile seiner Inhaltsbestimmungen in den Character des politischen Rechtsbewußtseyns übergeht, indem es auf demselben und keinem andern Entstehungswege, wie andere persönliche und dingliche Rechte, zugleich mit diesen andern Rechten auch politische Rechte schafft und als bleibende oder wechselnde Attribute an die Persönlichkeiten dieses Kreises vertheilt. Einzig nur das allgemeine Rechtsbewußtseyn, dieses seinem Wesen nach so einfache, seinem Inhalt nach, in welchem die ganze unübersehbare Mannichfaltigkeit der materiellen und der geistigen Interessen beschlossen ist, so unendlich reiche, den ganzen Körper der Gesellschaft in allen seinen irgendwie lebendigen Theilen durchdringende und beseelende Lebenselement, ist der still bildende Mutterschooß der souverainen Staatsmächte. Durch den freien Willen oder die vertragende Willkühr der Einzelnen kann das Recht dieser Mächte und können die Personen ihrer Träger zwar verändert, aber nimmermehr die Mächte selbst, wo sie noch nicht vorhanden sind, neu geschaffen werden. — Immer jedoch ist es nur ein Theil, nur ein Zweig des socialen Rechtsbewußtseyns und der volksthümlichen Rechtsbildung, was solchergestalt in die Bildung des politischen Organismus eingeht. Andere Theile, andere Zweige halten sich, wenn sie auch seiner Einwirkung sich nicht entziehen können, doch ihrem Wesen, ihrer organischen Natur nach von demselben unabhängig und richten sich, auch was die Gränzen ihrer äußeren Erstreckung betrifft, nicht nach ihm.

Mit diesen Bemerkungen habe ich indeß ein Gebiet betreten, in das ich mir für diesmal, um die nothwendigen Gränzen des gegenwärtigen Aufsatzes nicht zu überschreiten, jedes weitere Eingehen versagen muß. Das Wesen des Staates als eines geistigen Machtorganismus, als einer idealen Persönlichkeit, welche die Basis ihres Daseyns und zugleich den höchsten Zweck desselben — ohne daß sie darum minder als Selbstzweck, wie alles Organische, zu gelten hätte, — in dem Bestehen und dem Entwickelungsprocesse des socialen Gesammtorganismus hat, ist ein Problem der Wissenschaft, dessen Lösung ein Aufgebot noch ganz anderer Erkenntnißmittel in Anspruch nimmt, als jene sind, über die wir nach den Ergebnissen der bisherigen Untersuchung unmittelbar gebieten können. Nur die nothwendige Abgränzung dieses Problems gegen verwandte Aufgaben der Wissenschaft, welche häufig mit ihm verwechselt werden, im Allgemeinen festzustellen, lag in der Absicht der gegenwärtigen Abhandlung. Einen und den andern der Gesichtspuncte weiter zu verfolgen, welche in den Ergebnissen derselben sowohl für die Lösung des oben bezeichneten Problems, als auch für die nähere Ergründung der organischen Gesetze des Bestehens und der Entwickelung der allgemeinen, vorstaatlichen und überstaatlichen Rechtsgesellschaft sich herausgestellt haben, werde ich vielleicht, wenn dem gegenwärtigen die Theilnahme sachkundiger Männer nicht versagt bleiben sollte, zur Aufgabe einiger später folgenden Artikel dieser Zeitschrift machen.

Ueber einige Hauptpunkte,

um die es sich bei der Fortbildung unserer dermaligen Philosophie, insbesondere der Hegel'schen handelt.

Antwortschreiben an Herrn Carl Rosenkranz

von J. U. Wirth.

Wenn Sie, Hochzuverehrender Herr! meine Beurtheilung Ihres Systems der Wissenschaft in meinen philosophischen Studien

(Stuttgart 1851, Heft I. S. 100—118) durch das von Ihnen an mich gütigst gerichtete Sendschreiben *) einer besonderen ausführlichen Antwort gewürdigt haben, so glaube ich, obwohl Sie im Grunde keine meiner Ausstellungen zugeben, doch den Grund der meiner Kritik von Ihrer Seite geschenkten Beachtung darin finden zu dürfen, daß ich darin wenigstens einige der Hauptfragen, um welche sich die von Ihnen beabsichtigte Reform der Hegel'schen und in weiterer Folge überhaupt unserer dermaligen Philosophie dreht, zur Sprache gebracht habe. Ohne auf Nebensachen, in welche sich Antikritiken so leicht verirren, mich weiter einzulassen, werde ich, — hiezu schon durch die Rücksicht auf den Raum bestimmt, — nur an jene Grundfragen mich halten. So übergehe ich gleich von vorneherein Ihre Verwunderung über meine Behauptung, daß das Hegel'sche System noch immer eine große Herrschaft behaupte. Wenn Sie auf die Schulen Herbart's, Krause's und Baader's hinweisen, so ist dies nur ein Beweis, daß die Hegel'sche Philosophie nicht die Alleinherrschaft hat, und die Zersplitterung der Hegel'schen Schule in besondere Parteien, sogar in vereinzelte Bestrebungen ist ja nur ein Zeichen von dem Reichthum verschiedener Richtungen, welche innerhalb des Ganzen möglich sind. Behaupten Männer, wie Sie, Kuno Fischer in Heidelberg, Vischer in Tübingen u. A. bei aller Verschiedenheit ihrer Systeme immer noch, daß sie im ächten Geiste Hegel's philosophiren, so darf doch mit Recht gesagt werden, daß die Hegel'sche Philosophie noch nicht aufgehört habe eine große Herrschaft zu üben.

Doch lassen wir das, und wenden uns sofort zu der Frage: **Was ist Philosophie?** Ich habe das vor allem an Ihrem System gerügt, daß Sie eine Definition der Philosophie nur gelegentlich in Ihrer Vorrede aufstellen, und daß sie dieselbe bestimmen als „Wissenschaft der Vernunft, nicht der bloßen Erfahrung oder des bloßen Verstandes". Freilich bemerken Sie nun,

*) Meine Reform der Hegel'schen Philosophie, Sendschreiben an Herrn Dr. J. U. Wirth v. Carl Rosenkranz, Königsberg 1852.

daß Sie gegen solche Definitionen ziemlich indifferent seyen. Allein wenn doch die Philosophie sich wesentlich in Begriffen bewegt, seyen diese nun formale oder zugleich inhaltsvolle, wie kann sie dann gegen ihren formalen Grundbegriff gleichgültig seyn? Daß die Philosophie sich der Allgemeinheit ihres Begriffs bewußt werde, das halte ich für ein wahres Bedürfniß unserer dermaligen Speculation, je mehr es zur Gewohnheit geworden ist, ohne Weiteres mit irgend einem besonderen Princip zu beginnen und von ihm alle anderen Begriffe abzuleiten, oder eine besondere Form des Wissens als die allein wahre vorauszusetzen und damit stillschweigend alle anderen Formen als unphilosophische auszuschließen, ohne daß zuvor das Wesen der Philosophie und des Wissens an sich untersucht wird. Eine zu große Enge Ihrer Definition glaubte ich durch die Ausschließung der bloßen Erfahrung, welche Sie machen, begründet, und ich stellte das Dilemma, daß Sie entweder die Philosophie als System des deduktiven Wissens den induktiven Wissenschaften entgegensetzen, damit aber eine Einseitigkeit begehen und ungerechter Weise namentlich die meisten Systeme der Engländer aus dem Umkreise der Philosophie hinaus verweisen, oder, worauf der Ausdruck „blos" deute, nur die gemeine Empirie im Auge haben, damit aber etwas sich von selbst Verstehendes behaupten. Wenn Sie mir nun in ersterer Beziehung erwidern, daß Sie in der betreffenden Stelle gar nicht von den induktiven Wissenschaften gesprochen haben, so kann ich mich hierüber nur wundern, da Sie doch zugeben werden, daß die induktiven Wissenschaften die auf die Erfahrung sich gründenden sind. Wenn Sie sodann meine Unterscheidung einer gemeinen und höheren Empirie verwerfen und in der Philosophie der Engländer, auf welche ich mich berufen habe, eben nur eine ganz gemeine Empirie finden können, deren Nerv sey zu riechen, zu schmecken, zu fühlen u. s. w., so erinnere ich nur an den Unterschied, welcher zwischen dem Empirismus eines Epikuros und eines Fr. Baco, des Vaters der englischen Philosophie, stattfindet, und an den Fortschritt, welchen durch letzteren die Empirie über ihre unmittelbare,

rohe und „gemeine“ Gestalt hinaus zu ihrer wissenschaftlichen Form gemacht hat. Während Epikuros in die sinnliche Empfindung als solche — freilich im Widerspruche mit seiner Atomenlehre — das Wahre setzt, geht Baco ausdrücklich von dem Satze aus, daß die Sinne den Menschen oft täuschen oder verlassen, und verlangt eine Unterstützung derselben durch die Kunst, um mittelst scharfer Analyse, allmäliger Abstractionen und methodisch angestellter Beobachtungen und Versuche zur Entdeckung der Formen und Gesetze der Natur zu gelangen. Ist dies die gemeine rein sensualistische Empirie, welche Sie den Engländern insgemein zuschreiben? Ich gebe zu, daß die Lehre Baco's keine bloße Empirie mehr ist, aber sie ist umgekehrt keine bloße Vernunftwissenschaft, wenn, wie dies in diesem Zusammenhange der Fall seyn muß, unter der Vernunft das reine Denken verstanden wird. Die Lehre Baco's führt auf ein Vernunftwissen, welches aber die Wahrnehmung zu seinem fortwährenden subjectiven Grunde hat und daher durchgängig die Thatsachen zu seinem Ausgangspunkte nimmt, um die inneren Gründe derselben als die von ihnen vorausgesetzten Bestimmungen zu erweisen. Umgekehrt, geht die Philosophie, wenn sie sich im Gegensatze zur Erfahrung als Vernunftwissenschaft erfaßt, schon in ihrem realen Grundbegriffe über alle Erfahrung hinaus, um sodann alle ihre Begriffe aus jenem Grundbegriffe abzuleiten, und die Wahrheit dieser Begriffe findet sie nur in der logischen Folgerichtigkeit, mit welcher sie sich ergeben, während die Erfahrung nur noch als Probe in den Anmerkungen figuriren darf. Daß dies das Verfahren der Hegel'schen Philosophie sey, werden Sie zugeben, und auch Sie betrachten dieses Verfahren als das allein philosophische. Wenn Sie S. 9. Ihres Sendschreibens das Wissen in seiner freien rücksichtslosen Nothwendigkeit als das vernünftige bezeichnen, so muß demnach alles, was nicht ein solches rücksichtslos nothwendiges Wissen ist, aus dem Umkreise der Philosophie verbannt werden. Aber wie viele unserer Erkenntnisse, welchen man darum den Namen philosophischer noch nicht absprechen kann, noch

nicht bis zum Bewußtseyn der ihnen einwohnenden schlechthinnigen Nothwendigkeit gediehen seyen, erhellt von selbst und darauf werden wir am Schlusse ausführlich zurückkommen. Nach meiner Ansicht, welche Sie verlangen zu hören und welche durch Vorstehendes ihre theilweise Begründung erhalten dürfte, ist alles Erkennen als philosophisch zu bezeichnen, was auf die Principien und das Ganze des Wissens in der Art geht, daß es nur den inneren Gesetzen des Wissens selbst folgt, und ausgeschlossen demnach aus dem Kreise der Philosophie, was entweder nur in einem besonderen Gebiete des Erkennens beschränkt bleibt oder durch eine dem Wissen an sich fremde Norm sich bestimmen läßt; ob aber das Wissen vermöge seiner inneren Gesetze die Erfahrung oder das reine Denken oder beide, nur je nach dem besonderen Gebiete unter Vorherrschaft bald des einen bald des andern, zu seinen inneren Bestandtheilen habe, bleibt im Allgemeinen dahingestellt und kann erst durch die Dialektik selbst und die Realphilosophie entschieden werden. In dieser Weite, die jedoch eine klar umgränzte ist, müssen wir von Anfang an den Begriff der Philosophie uns erhalten, damit man endlich aufhöre, gleich beim Eintritt in das Gebiet der Philosophie von uns zu verlangen, daß wir uns das eine Auge ausreißen, um mit dem anderen desto schärfer sehen zu können, was zu thun die Einen mit dem linken, die Anderen mit dem rechten uns anrathen.

In welchem Sinne Sie den Ausdruck Vernunft und auch den verwandten Idee nehmen, das ist eine weitere nicht blos die Form, sondern auch den Inhalt des ganzen Systems bestimmende Frage. Daß eine der Hauptunterscheidungslehren des Aristoteles von Platon die war, daß, während der letztere das Allgemeine als für sich seyende Substanz faßte, der erstere nur das Einzelwesen als Substanz im eigentlichen Sinne bestimmte; welcher durchgreifende Unterschied der beiden Systeme hierdurch gegeben war; wie derselbe Gegensatz nur in anderer Form im Mittelalter als Streit des Nominalismus und Realismus wiederkehrte: alles das darf ich Ihnen nicht erst sagen.

Wohl aber geht aus Ihrem Eifer, mit welchem Sie Hegel gegen die Unterstellung, daß ihm das Seyn Princip sey, vertheidigen (Sendschr. S. 38.), hervor, wie wenig ich Ihre Zustimmung finden werde, wenn ich die damit zusammenhängende Behauptung aufstelle, daß auch Hegel das Allgemeine als Substanz gesetzt habe. Und doch lehrt Hegel sogar ausdrücklich, das Seyn, welches Seyn in allem Seyn sey (also doch gewiß das allgemeine Seyn), sey die Substanz (Hegel's Werke Bd. IV. S. 219 – 220). Allerdings denkt sich dieser Weise das Seyn nicht als ein abstractes, hinter der Existenz und Erscheinung stehendes, sondern als die Wirklichkeit selbst, als Reflektirtseyn in sich; aber was sich also in sich reflektirt, ist das allgemeine Seyn selbst. Daher sagt auch Hegel, daß das Allgemeine die Substanz seiner Bestimmungen sey, nämlich so, daß, was für die Substanz (im Sinne Spinoza's) ein Zufälliges sey, seine eigene immanente Reflexion sey. Das Allgemeine ist somit nach Hegel die freie Macht; es ist es selbst, was über sein Anderes übergreift (Bd. V. S. 39). Nun ist nach Hegel die Idee das allgemeiue Seyn selbst in seiner Wahrheit. Es begreift sich damit der viel besprochene Uebergang, welchen Hegel die Idee aus der Logik in die Natur machen läßt; es begreift sich, wie ihm die Logik die Darstellung Gottes in seinem ewigen, vorweltlichen Wesen selbst seyn kann, und, wenn Sie hiergegen geltend machen, daß Hegel'n das Seyn der ärmste inhaltloseste Begriff sey, so ist ja daran zu erinnern, daß nach Hegel die eigene Reflexion des logischen Inhaltes seine Bestimmung selbst setzt und erzeugt (Bd. III. S. 7.).

So viel Wahres nun gewiß in dieser Lehre liegt, mit so großem Rechte sie gegen die verstandesmäßige Scheidung des Allgemeinen und Einzelnen streitet, so ist sie doch nicht von dem Widerspruche frei, das Allgemeine, welches die freie Macht seyn, selbst seine Bestimmungen setzen und sich als Einzelheit reflektiren soll, mittelst einer petitio principii als Einzelheit, weil als sich selbst bestimmende Potenz, voraussetzen zu müssen. Unter diesen Kardinalpunkt muß daher ein System, welches sich als die im-

manente Fortbildung der Hegel'schen Philosophie ankündigt, mit sich im Klaren seyn. Sie aber, mein Herr! fand ich hierüber in einem gewissen Schwanken begriffen und finde Sie noch darin. Ihrem Systeme zufolge soll zuerst die Idee als Vernunft setzen das Seyn als Denken in der Allgemeinheit des individuellen Begriffs; sodann soll die Idee als Natur setzen das Denken als das Seyn in der Besonderheit der materiellen Realität; endlich soll die Idee als Geist setzen das Seyn als das Denkende und das Denken als das für sich Seyende in der Einzelheit der sich frei wissenden Subjektivität. Ich habe hierin eine Hypostasirung der Vernunft und Idee, wie bei Hegel, aber im Unterschied von letzterem in Ihrem Systeme noch überdies den Widerspruch gefunden, daß Sie die Vernunft, welche hier zuerst ganz als selbstthätige Potenz auftritt und das Seyn als Denken setzt, doch S. XII. nur als ein unpersönliches Abstraktum definiren, und daß sie ebenso die Idee, welche nach Obigem eine ganz objectiv selbstständige Macht, ja nach §. 237. Ihres Systems das absolute, von nichts Anderem abhängige, in sich unbedingte Seyn ist, doch wieder nur als abstraktes Vorbild der Natur, nicht als Causalgrund der Existenz der Natur bestimmen (§. 263. 288). Ihre Erwiderungen in Ihrem Sendschreiben heben diesen Widerspruch nicht im mindesten. Daß Sie das Wort Idee auf den Begriff Vernunft beschränken, habe ich nirgends gesagt. Wenn Sie aber in Ihrem Sendschreiben S. 12. sich dahin erklären, unter Idee verstehen Sie Gott, die Welt, die Natur, den Menschen, die Geschichte, sofern Sie diesen Inhalt auf eine specifisch philosophische Weise bezeichnen wollen: wie kann dann eben diese Idee, die hiernach nur das Allgemeine in jenen konkreten Seynsformen ist, das Seyn setzen als Denken und das Denken als Seyn u. s. f.? Dasselbe Schwanken über die Frage nach der Substanzialität der allgemeinen Begriffe zeigen Sie hinsichtlich der Kategorien. Sie schreiben denselben S. 21. Sendschr. Selbstständigkeit, inneren Zusammenhang und Denknothwendigkeit zu, und die beiden letzteren Bestimmungen lege auch ich Ihnen bei, indem ich sie als das objective System so-

wohl des Seyns als des Denkens an sich betrachte. Aber auch Selbstständigkeit? Dann müßte ihnen Substanzialität d. i. Fürsichseyn zukommen, und dieses kann doch nur von dem Einzelwesen als dem speeifischen schlechthin bestimmten Daseyn und Insichseyn des Allgemeinen, nicht von dem letzteren ausgesagt werden *). Sie beschränken daher S. 23. selbst wieder die den Kategorien beigelegte Selbstbestimmung auf die ihnen einwohnende Denknothwendigkeit und ihren inneren Zusammenhang; aber das sind sehr verschiedene Bestimmungen, und so sehen wir Sie denn doch am Ende S. 83. darauf zurückkommen, daß der logischen Idee ein schöpferisches Verhalten zuzuschreiben sey. Das wäre nur möglich, wenn die logische Idee theologisch als Logos, also als präexistirendes Einzelwesen in Ihrer Dialektik entwickelt würde, was Sie aber nicht thun. Sie helfen sich darum auch wieder damit, daß Sie die Bezeichnung der Idee als thätigen Wesens nur als eine in der Philosophie längst übliche Sprachweise darstellen, derentwegen es gar keiner Rechtfertigung bedürfe. Und allerdings hat man sich an eine solche Sprachweise namentlich in unseren Tagen gewöhnt, damit aber auch die eingreifendsten Erschleichungen beschönigt. Man mag auch eine solche Sprachweise sich da erlauben, wo es sich nicht um die Begriffe, namentlich um den Grundbegriff des ganzen Systems handelt; aber wo letzteres der Fall ist, da darf man nicht symbolisch sprechen, wenn man nicht in die Gefahr kommen will, bloße Allgemeinheiten mit Selbstbestimmung zu begaben, um aus ihnen das Werden der gesammten Wirklichkeit zu begreifen. Auch Platon hat von der Substanzialität der Ideen manchmal nur in einem symbolischen Sinne gesprochen, aber das Bildliche und Dogmatische seiner Ausdrucksweise verfließt auch oft so sehr in einander, daß beides kaum mehr zu scheiden und schon aus diesem Grunde die Polemik des Aristoteles gerechtfertigt ist.

Gehen wir nun über zu den Kategorien Seyn, Nichts,

*) Ich unterscheide Substanz und Wesenheit, Begriffe, die man so oft verwechselt. Substanz ist das Fürsichseyende, die Wesenheit einer Substanz ist dagegen das ideelle Identische in ihr.

Werden, so widerlegt sich Ihre angebliche Gleichgültigkeit, welche Sie auch gegen das Raisonnement über diese Kategorien aussprechen, durch die Ausführlichkeit der Darstellung, welche Sie in Ihrer Vertheidigung diesen Grundbestimmungen widmen. Wahr ist allerdings, daß gegen die Lehre Hegel's über sie schon vieles Unphilosophische geschrieben worden ist. Was aber ich gegen diese Dialektik eingewendet habe, das ist das Gegentheil von demjenigen, was das trennende Verstandeswissen an ihr unbegreiflich findet. Während letzteres die angebliche Identität von Seyn und Nichts bei Hegel nicht fassen kann, behaupte ich vielmehr, daß beide Begriffe in der Fassung, wie sie sich bei Hegel und Ihnen findet, ganz dasselbe, nur verschiedene Ausdrücke für Einen Gedanken sind, der freilich kein wahrer Gedanke ist. Ist, wie Sie lehren, das Seyn die Abstraction von jeder Bestimmtheit, so ist es freilich ganz dieselbe Bestimmungslosigkeit und Inhaltslosigkeit, welche Sie Nichts nennen. Aber wo ist dann der Unterschied beider Begriffe? Sie verweisen mich auf Hegel's Logik III. S. 88 ff., und diese Stelle war mir wohl bekannt. Aber hier spricht Hegel nur von der Unfähigkeit des Seyns, in Form eines Urtheils spekulative Wahrheiten auszudrücken, und behauptet nur, daß dem einen Urtheile: Seyn und Nichts ist dasselbe, das entgegengesezte gegenübergestellt werden müsse: Seyn und Nichts ist nicht dasselbe, ohne selbst anzugeben, inwiefern beide nicht dasselbe seyen. Vielmehr lehrt er dort selbst, daß der Unterschied beider Begriffe unsagbar sey, und daß, wenn Seyn und Nichts irgend eine Bestimmtheit hätten, wodurch sie sich unterschieden, sie nicht das reine Seyn und reine Nichts, wie sie hier es noch sind, sondern bestimmtes Seyn und bestimmtes Nichts wären. In dieser ersten Begriffsgruppe liegt schon der ganze Charakter der Hegel'schen Dialektik, ihr Setzen von Unterschieden und das gänzliche Wiederaufheben derselben. In der That muß auch in der Auffassung der ersten und allgemeinsten Kategorie, der des Seyns, jedes System vorgebildet liegen. Daher ist auch schon in dem ersten §. der Metaphysik Herbart's, welcher von dem Begriffe des Seyns handelt, der Grund seiner ganzen fol-

genden Lehre enthalten. Nach Herbart heißt bekanntlich erklären, daß A sey, s. v. a. erklären, es solle bei dem einfachen Setzen des A sein Bewenden haben, und daraus schließt er, daß ein solches Setzen auf keine Weise komplizirt sey, daß also im reinen Seyn durchaus keine Negation gedacht werden könne. Wie nothwendig hieraus die ganze Herbart'sche Lehre von den einfachen Realen, ihren Selbsterhaltungen und ihrem Zusammen folge, erhellt von selbst.

So haben wir hier zwei ganz entgegengesetzte Grundlehren großer Denker, auf der einen Seite das Urtheil: Das Seyn ist dasselbe was das reine Nichts, auf der andern das kontradiktorisch entgegengesetzte: Das reine Seyn verträgt auf keine Weise die Negation. Ist dieser Gegensatz nicht von selbst eine Mahnung, jene ontologischen Grundbegriffe einer genauen Revision zu unterwerfen? Und wie kann irgend eine Reform unserer Philosophie stattfinden ohne diese Grundreform? Ich behaupte nun, daß das Irrige in der Hegel'schen Definition des Seyns von Grund aus darin liegt, daß er jede Bestimmung von demselben negirt. Ganz denselben Fehler lassen Sie sich, mein Herr! zu Schulden kommen. Wenn Sie sich dagegen auf Ihre Bemerkung §. 13 Ihres Systems berufen, wonach das Seyn auch eine und zwar die unvollkommenste Bestimmung des Absoluten seyn soll, so mögen Sie selbst den Widerspruch dieser Bemerkung mit der eigentlichen Definition des Seyns lösen, welche Sie in demselben §. mit den Worten geben: Seyn an sich ist als Begriff die Abstraction von jeder Bestimmtheit! Vielleicht liegt der vermittelnde Gedanke in Ihrem Satze, daß die Bestimmtheit des Seyns seine Prädikatlosigkeit sey. Allein wenn das Seyn gar kein Prädikat hat, auch nicht das: es ist, so kann es unmöglich Seyn seyn. Richtiger geht Herbart in der Bestimmung dieses Begriffs davon aus, daß er gleich dem des einfachen Setzens sey. Aber ich habe in meinen „philosophischen Studien" H. I. S. 104 gezeigt, daß hieraus das Gegentheil dessen folge, was Herbart aus demselben ableitet. Wenn Herbart fortfährt: „Jede Art des Setzens, die auf irgend eine Weise komplizirt wäre, würde

sich zerlegen lassen in dies und jenes Setzen, wovon eines nicht ohne das andere gelten solle" (Hauptpunkte §. 1) so schließe ich umgekehrt a. a. O.: „Seyn ist — ganz im Allgemeinen betrachtet — einfache Setzung. Indem ich aber setze, bestimme ich; was nicht bestimmt wird, ist nicht gesetzt. Bestimme ich aber, so schließe ich aus, nämlich das Gegentheil dessen, was ich setze." In der That kann man nicht setzen, auch nicht einmal einfach setzen, ohne das Nichtsetzen eben dessen, was gesetzt wird, auszuschließen. Es sind also immer auch zwei Vernunfthandlungen gegeben, von welchen eine ohne die andere nicht gelten kann; jedes Setzen ist auf irgend eine Art, um mit Herbart zu sprechen, wenn auch nur ideell komplizirt. Das reine Seyn als einfache Setzung, welche reine Bestimmung ist, ist Ausschließung dessen, was nicht reine Bestimmung ist, des Nichtseyns. Haben wir damit die Antithese gegen Herbart, so ist zugleich eine solche gegen Hegel ausgesprochen. Das Seyn ist nicht schlechthin dasselbe, was das Nichtseyn, wie Hegel lehrt; aber es ist einmal insofern selbst Nichtseyn, als es Nichtseyn seines Nichtseyns, Ausschließen desselben ist, sodann, da es selbst Seyn, reine Bestimmtheit nur ist als Ausschließung des Nichtseyns, so bezieht es sich seinem Begriffe gemäß, also positiv auf sein Nichtseyn. Dasselbe zeigt sich von Seiten des Nichtseyns, daß es nämlich als ausgeschlossen durch die Bestimmtheit des Seyns selbst bestimmt, also Seyn ist. Das Nichtseyende ist daher ebensowohl als das Seyende, oder der Begriff des Seyns an sich ist der Begriff einer Vielheit mehrerer bestimmter Seyender, von welchen ein jedes die Negation der anderen und darin positiv ist, aber auch (wie ich weiter ausführe) weil sie an sich darin identisch sind, daß sie sind, sich positiv in einander kontinuiren, womit der Begriff des Werdens gegeben ist.

Es bedarf wohl nicht erst der Bemerkung, daß hier nur in wenige Grundzüge zusammengedrängt ist, was in einer dogmatischen Darstellung zu einer umfangreichen Auseinandersetzung führen würde, sowie daß wenn obige Dialektik auf das Seyn des Absoluten wollte angewendet werden (wovon hier nicht die

Rede war), das Nichtseyn desselben, sein Anderes ursprünglich nur als ideelles Object seiner Selbstsetzung und Selbstunterscheidung gedacht werden dürfte. Die absolute Position Herbart's, welche alle Negation ausschließt, und das mit der Negation schlechthin identische absolute Seyn Hegel's sind gleich einseitige Abstractionen. Jede Position ist nur eine Beziehungsweise. Aber die Beziehung ist der Position immanent; das reine Seyn bezieht sich auf sein Nichtseyn. Insofern stellt sich als das eigentlich Seyende das Wesen heraus, weil das Seyn nur als Selbstbeziehung auf sich im Ausschließen seines Nichtseyns, also als ein Seyendes begriffen werden kann. In letzterer Beziehung hat Herbart ganz Recht, wenn er sagt, es gebühre dem Seyn ein Was, das da sey.

Hiergegen bemerken Sie nun einmal S. 36, daß ich nicht die absolute Abstraction des reinen Seyns, sondern den Begriff des Daseyns für den Begriff des Werdens deduzire, und, um den Begriff des Daseyns in seinem Unterschiede von dem des Seyns deutlich zu machen, führen Sie §. 18 Ihres Systems an, wo Sie Folgendes festsetzen: „Das Daseyn ist das Seyn, wie es sich vom Seyn als an sich seyend unterscheidet. Sein Ansichseyn ist in sich ohne Unterschied oder einfach. Durch die in sich einfache Bestimmtheit oder Qualität unterscheidet es sich eben vom Seyn überhaupt, dessen Begriff ohne alle weitere Bestimmtheit ist als die, keine besondere zu haben. Das Daseyn dagegen ist die Besonderung des allgemeinen Seyns. Durch die in sich einfache Bestimmtheit als ein Was hat das Daseyn Realität d. h. die Kraft der unmittelbaren Selbstunterscheidung von der abstrakten Ununterschiedenheit des Seyns.“ Allein diese Bestimmungen sind ebenso viele Widersprüche. Wenn das Ansichseyn des Daseyns in sich ohne Unterschied oder einfach ist, wie können Sie unmittelbar darauf von diesem Ansichseyn sagen, daß das Daseyn durch dieses Ansichseyn sich unterscheide? Was einfach, ohne Unterschied ist, soll der Unterscheidungsgrund seyn? Es ist ja nichts leichter als die Einsicht, daß ein solches den Unterschied zu seiner immanenten Bestimmung haben

muß. Wie kann aber insbesondere das Daseyn durch die in sich einfache Bestimmtheit vom Seyn sich unterscheiden, da ja nach S. 34 Ihres Sendschreibens das Seyn selbst die in sich einfache Bestimmtheit ist? Aber das Seyn überhaupt soll die allgemeine Bestimmtheit, das Daseyn die Besonderung dieses allgemeinen Seyns seyn. Dann ist das eine so wenig einfach als das andere; das Daseyn nicht, weil es die wirkliche Einheit der beiden Bestimmungen, des allgemeinen und des besonderen Seyns ist, das Seyn überhaupt nicht, weil das Allgemeine das Ansichseyn seiner besonderen Unterschiede ist. Beachten Sie sodann auch, wie Sie das Ansichseyn des Daseyns als dasjenige setzen, worin das Daseyn vom Seyn überhaupt sich unterscheiden soll, wonach Ansichseyn und Seyn überhaupt als verschiedene Begriffe vorgestellt sind, während Sie die Erklärung über das Seyn überhaupt §. 13 sofort mit den Worten beginnen: Seyn an sich ist u. s. w., also beide als einerlei voraussetzen. Zuletzt erfahren wir, daß das Daseyn durch die in sich einfache Bestimmtheit Realität habe, während diese in sich einfache Bestimmtheit kaum zuvor als das erst Ansichseyende gesetzt war; diese Realität wandelt sich aber sofort durch ein „d. h." in eine Kraft der unmittelbaren Selbstunterscheidung um, eine Kategorie, welche Ihr „alle Begriffe in ihrer Ordnung und ihrem Zusammenhang definirendes" System erst §. 135 als Kategorie resultiren läßt.

Was sich aus dem Bisherigen ergibt, ist daß der Begriff des Unterschiedes, welcher zugleich mit dem der Bestimmtheit gesetzt ist, vom Begriffe des Seyns an sich gar nicht getrennt werden kann, sondern schon mit demselben, wenn auch nur ideell gegeben ist. Es liegt dies, wie gezeigt, ganz einfach darin, daß das Seyn Nichtseyn seines Nichtseyns, das Gegentheil dessen ist, was es nicht ist. Darum ist es allerdings uranfänglich Seyendes, aber nicht Daseyn, ein Begriff, welcher noch ganz andere Bestimmungen enthält, als diejenigen, welche Sie nach Hegel in ihm finden. Das Daseyn enthält schon eine Beziehung auf Raum und Zeit; es ist da d. h. erfüllt den Raum und die Zeit in irgend einer Weise. Der Begriff Daseyn ist daher derjenige, durch

welchen die Kategorienlehre in die Schematologie, Lehre von der Zahl, dem Raum und der Zeit übergeht. Das Seyende dagegen ist ohne jene Beziehung, und als Seyendes ergibt sich das Seyn, sobald wir seine ersten allgemeinsten Bestimmungen, Ausschließen seines Nichtseyns und positive Beziehung auf es, festgestellt haben. Dies ist es, was ich gegen Sie und Ihren Meister geltend gemacht habe. Wenn Sie hiergegen S. 37 erwidern, diese meine Bemerkung sey für das Hegel'sche System ganz überflüssig, denn dieses lehre ja, daß das unmittelbare Seyn sich zum Wesen als seinem Grunde aufhebe, so ist dies eben das, was ich undenkbar finde. Ein Seyn, welches sich zum Wesen als seinem Grunde aufhebt, ist nothwendig schon etwas Selbstthätiges, also ein Wesen. Es wird also als das vorausgesetzt, wozu es sich erst aufheben, werden soll, und hier kommen wir auf die oben bemerklich gemachte petitio principii zurück, welche der ganzen Hegel'schen Dialektik zu Grunde liegt. Wenn diese von dem Allgemeinen und Abgezogenen zum Besonderen, Einzelnen und Konkreten fortgeht, und damit das Allgemeine als Grund des Einzelnen, den Begriff als schöpferische Macht des Konkreten bestimmt, diesen Uebergang aber unter den verschiedenen Formeln denkbar machen will, der Begriff, das Abstrakte habe seine eigene Reflexion in dem Gesetzten, schaffe, erzeuge es und hebe sich zu ihm auf als seinem Grunde u. drgl., so liegt allen diesen Entwickelungen dasselbe πρῶτον ψεῦδος zu Grunde. So lehren Sie in Ihrem Systeme §. 15 von dem abgezogenen Werden: „das sein eigenes Nichtseyn sowohl setzende als aufhebende Seyn wird." Aber solch' ein Seyn, welches sowohl setzt als aufhebt, muß ein thätiges, und wenn es sein eigenes Seyn setzen soll (wie Sie a. a. O. fortfahren), im wahren Sinne des Wortes ein selbstthätiges, selbstbestimmendes, ein Wesen seyn. Ich bitte Sie, diese meine Bemerkungen nicht durch die von Ihnen wiederholt gegen mich erhobene Verdächtigung, daß es mir nur um einen gewissen theologischen Begriff zu thun sey (S. 24 u. a.), umgehen zu wollen. Es handelt sich hier rein um eine ontologische Grundbestimmung, welche in ihrer Weise auch Ari-

stoteles, Leibnitz und freilich höchst einseitig auch Herbart geltend gemacht haben, und es bleibt hierbei noch ganz unbestimmt, ob wir das ursprüngliche Was als Ein Grundwesen oder als eine Vielheit von Wesen und im ersteren Falle ob wir jenes Grundwesen als ein geistiges oder ungeistiges zu denken haben.

Auch meine übrigen Ausstellungen an Ihrer Dialektik sind durch Ihre Gegenbemerkungen noch keineswegs entkräftet. Wenn ich es als ungeschickt bezeichnet habe, daß Sie die Metaphysik als Lehre vom Seyn, hiernach als gleichbedeutend mit der Ontologie bestimmen und in ihr wieder als ersten untergeordneten, der Aetiologie und Teleologie koordinirten Theil die Lehre vom Seyn, die Ontologie setzen, so mögen Sie diese nur kurz hingeworfene Bemerkung immerhin kleinlich nennen. Ich glaube dennoch, daß die Wissenschaft solche verwirrende formelle Mißstände vermeiden müsse, und ich glaube, daß sie es kann. Den Ausdruck Ontologie gebrauchen Sie auch keineswegs für den Begriff des Seyns an sich, sondern bringen in ihr auch die Lehre vom Daseyn und Fürsichseyn. Auch der Unterschied zwischen der substanziellen Causalität (wie Sie sie nennen) und der Finalcausalität, und der Gegensatz, zu welchem beide Begriffe nicht selten in der Geschichte der Philosophie von verschiedenen Systemen ausgebildet worden sind, berechtigt nur dazu, beide Arten von Causalität (*αἰτία*) innerhalb der Aetiologie bestimmt zu unterscheiden, nicht aber dazu, die Teleologie der Aetiologie als koordinirten Theil gegenüberzustellen. Um auch hier nicht blos etwas Negatives aufzustellen, bemerke ich nur, daß nach meiner Auffassung die Ontologie das Seyn vorerst in seiner reinen Allgemeinheit, sodann als besondere Theile die Lehre vom Wesen, von der Ursache und von dem Ganzen zu entwickeln hat. Wenn ich nun nicht weiter in's Einzelne Ihrer Dialektik eingegangen bin, so geschah dies, weil auch eine in zwanglosen Heften erscheinende Zeitschrift dennoch gewisse Rücksichten auf den Raum zu nehmen hat. Diese müssen mich auch jetzt bestimmen. Weil Sie mich aber S. 28. so sehr darüber tadeln, daß ich nur mit einer allgemeinen Anerkennung Ihrer Dialektik mich begnügend nicht besonders die fol-

genreichen Veränderungen bespreche, die Sie durch eine neue Eintheilung der Vernunftwissenschaft in die Lehr vom Seyn, vom Begriffe und von der Idee und durch Erhebung der Ideologie auf einen ganz neuen Standpunkt herbeigeführt zu haben sich schmeicheln, so muß ich zur Abwehr erwidern, daß Sie mir in jener neuen Eintheilung, in welcher Sie zugestandener Maaßen doch nur einem früheren Versuche Hegel's folgen, keine sehr schöpferische That vollbracht zu haben nnd in der Auffassung des Begriffs der Idee, wie ich schon oben zeigte, nicht frei von einem gewissen Schwanken zu seyn scheinen. Abgesehen von demjenigen, was ich schon zu Anfang über Ihre Auffassung der Idee sagen mußte, erblicke ich in der Idee selbst nur eine Form des Begriffs, nicht eine dem letzteren übergeordnete logische Bestimmung. Wenn Sie mit Hegel die Idee als Einheit des Begriffs und der Realität bestimmen, so soll ja eine solche Einheit mit dem Seyn nach §. 186 schon dem Begriff selbst zukommen. Soll die Einheit des Denkens und des Seyns, wie sie insbesondere der Idee inwohnt, zugleich die sich von sich unterscheidende Einheit seyn (§. 236), so wäre damit, wie Sie selbst §. 241 richtig bemerken, die Idee auf den Begriff des Geistes beschränkt, und doch existirt nach §. 284 die Idee auch als System der Natur.

Was nun Ihre Naturphilosophie betrifft, so habe ich vorerst darüber mich gewundert, daß Sie nach Hegel immer noch die Begriffe von Raum und Zeit unter den Begriff des Mechanismus subsumiren konnten, während doch Raum und Zeit die Existenzialformen alles Endlichen, auch des Geistes, sofern dieser ein sich entwickelnder und eine bestimmte Sphäre des Daseyns erfüllender sey, ausmachen und daher weder ausschließlich in das Gebiet der Natur oder gar des bloßen Formalmechanismus, noch auch in das des kreatürlichen Geistes, sondern in die Dialektik gehören und zwar so gut als die Kategorien. Denn seyen die letzteren die apriorischen Formen des Denkens, so seyen Raum und Zeit die apriorischen Formen der Anschauung, und, da selbst das Denken nicht schlechthin ohne alle Anschauung sey, so seyen Raum und Zeit in der engsten Beziehung zu den Kate-

gorien als ihre Schemata zu begreifen. Wie flüchtig müssen Sie nun diese meine Sätze gelesen haben, wenn Sie, während ich Raum und Zeit ausdrücklich als Existenzialformen alles Endlichen bezeichne und zu den Kategorien blos in eine enge Beziehung setze, indem sie die apriorischen Formen der Anschauung, die Kategorien die apriorischen Formen des Denkens ausmachen, — darüber mich belehren wollen, daß Raum und Zeit nicht blos Elemente meines subjektiven Anschauens, sondern an sich seyen, daß Anschauen und Denken nicht derselbe Akt unserer Intelligenz seyen! Das sind lauter Dinge, von welchen ich deutlich genug das gerade Gegentheil behauptet habe. Darum weil mir Raum und Zeit apriorische Formen der Anschauung sind, sind sie mir so wenig blos subjektive Akte, als die Kategorien dieß deswegen seyn müssen, weil sie die apriorischen Formen des Denkens ausmachen. So gewiß sodann reines Denken und reines Anschauen in der engsten Beziehung, aber nicht im Verhältnisse der Identität zu einander stehen: so gewiß rechne ich Raum und Zeit darum noch nicht, wie Sie mich S. 41 sagen lassen, zu den Kategorien, weil ich die einen als reine Formen des Denkens, die anderen als reine Formen des Anschauens setze. Ich hoffe gerade durch die Entwicklung der beiden den transcendentalen Theil der Dialektik bildenden Lehren von den Kategorien und den Schematen, zu denen ich übrigens nicht blos Raum und Zeit sondern auch die Zahl (vrgl. philos. Studien H. II. S. 202) rechne, in ihrer innigen Beziehung die Dialektik wesentlich zu fördern und damit das transscendentale Vernunftgebiet vollständiger als Hegel und einheitlicher und lebendiger als beide, Kant und Hegel, zu ermessen und darzustellen. Sie behaupten, die Kantische Lehre habe einen viel tieferen Sinn als die meinige, und doch trifft gerade die Kantische Lehre der Vorwurf, den Sie mit Unrecht der meinigen machen, daß sie Raum und Zeit nicht als objective Bestimmungen betrachtet. So unbegreiflich dieses Ihr Mißverständniß meiner Theorie ist, so wenig haben Sie Ihre oder die Hegel'sche Lehre zu begründen vermocht. Wenn, wie Sie S. 41 bemerken, Alles, was wir Natur, was wir Er-

scheinung, empirische Existenz heißen, den Raum und die Zeit zur Voraussetzung hat; wenn sie ferner „die Formen sind, durch deren Pforte hindurch alles Endliche in's Daseyn einzugehen gezwungen ist": wie können Sie dann ihnen doch nur eine physikalische, vollends nur eine formal mechanische Bedeutung zugestehen und behaupten (S. 42), daß keiner der Begriffe Daseyn u. s. w., um gedacht zu werden, der Anschauung des Raums und der Zeit bedürfe. Die Erscheinung selbst ist nach Ihnen eine Kategorie, ein allgemeiner Begriff, und Ihre Metaphysik ist das System aller allgemeinen Begriffe. Können aber die Begriffe systematisch gedacht werden ohne die Voraussetzungen ihres Inhalts? Und wirklich, Sie vermöchten das Werden zu Denken ohne alle Anschauung der Zeit? — Das Werden, dessen Momente das Entstehen und Vergehen sind (§. 15)? — Das Werden, als dessen bloße Möglichkeit Sie selbst §. 341 die vorausgesetzte Zeit bestimmen? Daß wenigstens meine Verwunderung über Ihre Subsumtion der Idee der Ewigkeit unter den Begriff des Formalmechanismus von Ihnen werde beachtet werden, hätte ich erwarten dürfen. Wenn Sie wissen wollen, warum ich Ihre Erklärung dieser Idee mangelhaft finde, so bemerke ich, daß die Ewigkeit nicht der abstrakte Begriff der Zeit selber ist, wie Sie §. 339 lehren, weil sonst alles, auch was wir als Ewiges denken müssen, lediglich nur zeitlich seyn müßte, sondern daß sie ist die Form der an und für sich seyenden Einheit des Seyenden, welches erst im Sich-selbst-Bestimmen die Zeit setzt, aber in allem Setzen doch mit sich eins bleibend schlechthin zeitfrei in aller Zeit sich verhält.

Ueberhaupt aber habe ich an Ihrer Naturphilosophie das gerügt, daß sie, wie die Hegel'sche, den Mechanismus als das Erste in der Natur setzt und den Dynamismus erst darauf folgen läßt, und ich habe die entgegengesetzte Ansicht damit begründet, daß das zuerst Bewegende nothwendig in sich selbst Bewegendes, Dynamisches seyn und von dem Mechanischen als demjenigen, welches das Princip seiner Bewegung außer sich habe, nothwendig vorausgesetzt werde. Den Nerv dieses

Beweises übersehen Sie, wenn Sie ihn S. 40. nur darein setzen, daß der Begriff des Dynamischen ein tieferer sey, als der des Mechanischen. Das Dynamische ist nicht blos das Tiefere, sondern nothwendig das Erste, und auch thatsächlich zeigt sich das Mechanische nur als das Sekundäre. Die Natur ist nicht, wie Sie §. 311. Ihre Lehre begründend bemerken, in ihrer primitiven Anfänglichkeit als reine sich selbst äußerliche Aeußerlichkeit. Eine solche reine sich selbst äußerliche Aeußerlichkeit ist überhaupt undenkbar, weil jede Aeußerlichkeit irgendwie eine Innerlichkeit voraussetzt. Wie wenig aber vollends in der Natur eine solche Aeußerlichkeit das Primitive sey, darüber habe ich mich ausführlich in meiner Abh. über die Affinität als Princip der Bewegung und Gestaltung der Himmelskörper in Noacks Jahrb. 1849. I. 2. S. 346. ausgesprochen, worauf ich hier verweisen muß. Daß auch die Bewegung der Gestirne nicht wie Hegel und Sie lehren, als eine rein mechanische gedacht werden dürfe, dafür habe ich mich auf ihre eigene Bestimmung §. 364. berufen, wonach dieselben durch die Gegenseitigkeit ihrer Repulsion und Attraction sich in rastlos rotirender Bewegung halten, und daraus folgerten freilich nicht Sie, wie Sie mich S. 46. sagen lassen, wohl aber ich und folgere noch immer, daß der Grund der Bewegung ein dynamischer seyn müsse. Diese Repulsion und Attraction wirken nicht durch den physischen Stoß, Contakt u. drgl.; sie wirken in die Ferne über die Raumdistanzen hinaus; das Wirkende in ihnen muß also etwas Nichtphysisches Ideelles seyn, und was ist dies anders als der Begriff der Kraft, wenngleich damit die schiefe Vorstellung von dem Nebeneinanderseyn verschiedener Kräfte nicht gegeben ist? Sie unterscheiden zwischen dem kosmogonischen und dem dermaligen Zustand der Weltkörper, und glauben wohl, daß das Prinzip des ersteren ein dynamisches sey, während in dem letzteren nur die sog. Schwere wirke, welche keine besondere Kraft der Materie, sondern unmittelbar mit derselben identisch sey (Sendschr. S. 45. 46.). Daß jedoch das Gestaltungs- und Bewegungsprincip der Weltkörper identisch sey, ist eine schon in der Natur der Welt-

körper, deren specifische Bestimmtheit mit ihrer Stellung im Sternensysteme, damit auch mit der Art ihrer Bewegung zusammenhängt, begründete und durch die interessanten Bessel'schen Beobachtungen an dem Halley'schen Kometen (s. obige Abh. S. 360). bestätigte Annahme, welche auch Sie aussprechen §. 432. Die Schwere ist freilich nicht etwas Besonderes in der Materie in dem Sinne, als stecke sie gleichsam in derselben, aber sie ist auch nicht identisch mit ihr, weil sonst die Gränze der Weltkörper, denen sie immanent ist, auch ihre Gränze wäre; sondern sie ist das innere ideelle Wesen der Körper selbst, welches, weil diese Körper Besonderungen der allgemeinen Materie sind, beides das Fürsichseyn und das allgemeine Mitseyn, Diskretion und Kontinuität, Repulsion und Attraction zu seinen Bestimmungen hat, aber, weil alle Theilchen der Körper unmittelbar durchdringend, im geraden Verhältnisse zur Masse wirkt (M. Abh. S. 346. 352.). Möchten Sie doch die wichtige Idee, welche Ihrem Satze §. 373., daß die Achsendrehung der Weltkörper bereits die individuelle Freiheit mit der Beziehung auf ein anderes Individuum vereinige, zu Grunde liegt, meiner schon früheren Erinnerung gemäß weiter verfolgen, statt, wie Sie S. 47. thun, diesen Satz in's Mechanische, wo er keinen Sinn hat, zu deuten und die Freiheit nur als eine weitere Abhängigkeit von einem dritten Weltkörper zu fassen! Dann würden Sie zu jener allein philosophischen Anschauung des einen großen Naturprinzips hindurchdringen, welche ich längst klar entwickelt habe, und Sie hätten nicht nöthig, „die Mechanik erst zur Dynamik sich aufheben zu lassen" (S. 40.), was wiederum einer der undenkbaren Hegel'schen Rückgänge ist, da ein solcher Mechanismus schon ein spontaner, also dynamisch seyn muß, um sich zu etwas Höherem aufheben zu können. Auch hebt sich nicht das anorganische Leben zum organischen, dieses nicht zum thierischen, dieses nicht zum geistigen auf, sondern das eine allgemeine Weltprinzip ist es, welches die niederen Stufen seiner Verwirklichung voraussetzt, um aus sich die höheren Stufen zu gestalten.

Sie haben §. 367. ff. die Formen der Bewegung

gender Spontaneität auf der einen und von überwiegender Passivität auf der anderen Seite, wie es offenbar in unserm Sonnensysteme der Fall ist, in das Verhältniß der Wechselwirkung sich verwandelt, und nur hinsichtlich dieser Form von Spontaneität, nicht hinsichtlich des idealen Gehalts, kann auch Ethisches und Physisches verglichen werden.

Die angebliche höchste Dignität unserer Planeten, insbesondere unserer Erde wollen Sie aber auch durch empirische Gründe belegen, und auf diese kommt es hier allerdings an, wenn die logischen Deduktionen mehr als bloße Hypothesen seyn sollen. Verglichen mit den Kometen, dem Monde, der Sonne soll die Erde die Gasigkeit, Starrheit, Empfänglichkeit für das Licht mit ihnen gemein, das Wasser aber vor ihnen voraus haben, erst mit dem Wasser aber soll der Planet fruchtbar werden (§. 433.). Ich habe dagegen bemerkt, wir haben einmal keinen Grund den „übrigen festen Weltkörpern außer dem Monde“ das Wasser abzusprechen; und da rufen Sie ein Wehe aus über die heutige Kunst zu lesen, und wenden ein, es sey Ihnen nicht eingefallen, den übrigen Planeten das Wasser abzusprechen. Aber ich rede ja zunächst gar nicht von Planeten, sondern von den übrigen festen Weltkörpern, worunter nach dem Zusammenhange nur die selbstleuchtenden, also die Sonnen gemeint seyn können, welchen die Bedingung des Lebens, die Sie im Wasser finden, apodiktisch abzusprechen kein Grund vorliegt, — eine Behauptung, für welche ich nicht erst einzelne Astronomen namhaft zu machen brauche. — Ich habe sodann ausführlich den falschen Analogieschluß aufgedeckt, den Sie machen, wenn Sie das Wasser als die Bedingung alles Lebens ansehen, und Sie können mich noch herausfordernd fragen: Welche falsche analogische Schlüsse Sie denn gemacht haben?! Ich habe schließlich es als eine höchst unwahrscheinliche Annahme bezeichnet, daß eine lebendige Organisation von individuellen Wesen nur unserer Erde zukomme. Hierüber werden Sie erst recht böse, da Sie ja S. 260 selbst sagen: Gegen die abstracte Möglichkeit kann nichts eingewendet werden, daß auch auf anderen Weltkörpern Intelli-

genzen existiren. Wohl! Aber unmittelbar darauf fahren Sie fort: „Es kann der Phantasie nicht benommen werden, sich andersgestaltige Geister zu fingiren", bezeichnen also jene Annahme deutlich als ein bloßes Phantasieprodukt, und wollen in dem ganzen §. 431, dem diese Aeußerungen entnommen sind, die Möglichkeit, daß unsere Erde „der klassische Stern sey, in welchem alle Möglichkeit der Natur sich in eine einzige Totalität zusammennimmt", durch ausführliche Widerlegung aller dagegen geltend gemachten Instanzen erhärten. Und nachdem dies geschehen, fahren Sie §. 433 fort: „In diesem (dem Sonnen-) Systeme, (dessen ausgezeichnete Stellung Sie hervorheben) scheint die Erde wieder eine ausgezeichnete Stellung einzunehmen. Nicht zu groß und nicht zu klein, der Sonne nicht zu nah und nicht zu fern" u. s. w. (kommt dann das oben Angeführte). Ist damit nicht eine unserer Erde auch gegenüber den übrigen Planeten zukommende ausgezeichnete Stellung gemeint, und wäre darum meine Einwendung auch hinsichtlich der übrigen Planeten so unstatthaft? Selbst in Ihrem Sendschreiben trauen Sie S. 53 diesen „übrigen Planeten für die Pflege des organischen Lebens nicht zu viel Möglichkeit zu", und berufen sich hierfür ausdrücklich auf die Autorität Bessel's, der gegen die, welche dem Monde ohne Prüfung eine Atmosphäre zuschreiben wollen, sage, daß dieser Grund der Anfang eines Schlusses sey, dem das Ende fehle. Also ist der Mond ein Planet, und was vom Monde gilt, gilt von „den übrigen Planeten"? Wenn Bessel nur das, was Sie hier von ihm anführen, in der betr. Abhandlung hinsichtlich der Möglichkeit des Bewohntseyns anderer Weltkörper entwickelt hat, so weiß ich nicht, wie hierdurch ihre Ansicht soll begründet werden. Den Gründen gegen jene Annahme sollte aber — und nur das verlange ich — eine unparteiische Theorie auch die für sie zur Seite stellen, und unter den letzteren ist gewiß der Schluß sehr beachtenswerth, welchen, soviel ich mich erinnere, Oersted ausführlich entwickelt hat, daß da die Schöpfung nach den wesentlichen Formen und Arten ihrer Hervorbringungen, zu wel-

chen das Leben vernunftbegabter Geschöpfe gehört, als eine ewige zu denken ist, es aber eine Zeit gab, in welcher ein solches Leben auf unserer Erde sich noch nicht entwickelt haben konnte, anzunehmen sey, daß wenigstens vor dieser Zeit die Entwicklung eines solchen bewußten geistigen Lebens auf einer oder mehreren anderen Weltsphären stattgefunden habe.

So gerne ich selbst Ihrem Verlangen, auf andere Partien Ihrer Naturphilosophie näher einzugehen, entsprechen möchte, so muß ich doch das, um auch anderen Mitarbeitern Raum zu lassen, vorerst mir versagen und zum Schlusse einen der wichtigsten Punkte berühren, welcher uns auf den Anfang unserer Erörterung zurückführt und für die Reform der Philosophie von höchster Bedeutung ist. Hegel hatte (VII. §. 280.) das assertorische Urtheil aufgestellt: „die Sonne dient dem Planeten, wie denn überhaupt Sonne, Mond, Kometen, Sterne nur Bedingungen der Erde sind." Ein System, welches das absolute Wissen als das in ihm sich erreichende Ziel und sich als die begriffene Organisation desselben erfaßt (II. S. 611—612.), mußte also urtheilen. Obwohl nicht völlig sich befreiend von der hierin liegenden Voraussetzung haben Sie doch in Ihr System und zwar in der besprochenen Lehre eine Reihe von §§. aufgenommen, welche die Schranken unseres Wissens ausdrücklich anerkennen und sich in problematischen Urtheilen fortbewegen (§. 377. 431. u. ff.). Ich habe letzteres Verhalten gebührend anerkannt, aber auf jene Voraussetzung zurückkommend, bemerkt: „Ist unser Wissen auf einen so kleinen Theil des Weltalls, dergleichen einer die Erde ist, eingeschränkt; bildet der übrige Weltkreis hinsichtlich seiner physikalischen Beschaffenheit für uns eine terra incognita, welche die Naturphilosophie weder ignoriren noch auch irgendwie ihrer demonstrativen Methode unterwerfen, sondern nur als Problem, als eine ungeheure Lücke im Systeme betrachten kann: wie steht es alsdann mit der Behauptung (Vorr. S. XVIII.), daß die Philosophie die die Nothwendigkeit ihrer Begriffe logisch erweisende Wissenschaft sey? Es ist damit offenbar eine Bresche in das eng geschlossene, Be-

griffe aus Begriffen mit innerer Nothwendigkeit ableitende Systeme geschossen, — eine Bresche, welche beweist, daß die ganze Methode der Spekulation eine Umbildung und Erweiterung bedarf, wenn die Form des Wissens in einem entsprechenden Verhältnisse zu dem unendlichen Inhalte des Systems stehen soll".

Wie viele der Fragen, welche Sie gegen diesen meinen klaren und bestimmten Einwurf in einem zwei Seiten langen Exkurs erheben, hätten Sie sich ersparen können, wenn Sie meinen Einwurf hätten nur einiger Maaßen genau in's Auge fassen wollen oder auch nur dasjenige nicht bald wieder vergessen, was Sie sich selbst erwidern. Sie machen mich zuerst darauf aufmerksam, was zu leugnen mir nie in den Sinn gekommen, daß wir doch den Begriff des Unendlichen, die Idee des Weltalls zu haben vermögen, daß die Schranke unseres Wissens sich nur auf den möglichen meteorologischen und organischen Prozeß, auf die mögliche Geschichte anderer Weltkörper beziehen könne; Sie erwidern sich aber selbst, daß diese Meinung „wahrscheinlich" auch ich gehabt habe, da ich „den übrigen Weltkreis nur hinsichtlich seiner physikalischen Beschaffenheit für eine terra incognita erkläre". Nur wahrscheinlich also, wenn ich doch dasselbe mit dürren Worten sage? Doch einmal kann man solch ein Uebersehen noch hingehen lassen. Wie können Sie aber darauf mich wieder fragen: Ist die Schranke, die wir als Erdbewohner für die Empirie des Weltalls besitzen, eine Schranke für die Erkenntniß der Idee, des ὄντως ὄν? Und dann einmal Ihrem Fragefluß hingegeben zählen Sie mir die ganze Kategorientafel her, immer wieder mich fragend, ob sich ein Wissen derselben leugne oder das Wissen derselben durch die Beschränktheit unseres empirischen Erkennens aufgehoben werde? Das ist nicht der Nerv der Frage. Daß die Philosophie die Wissenschaft der Idee sey, — diese Bestimmung Ihrer Definition derselben wollte ich hier gar nicht in Frage stellen, sondern dies, daß Sie sie schlechthin und ohne Einschränkung als die die Nothwendigkeit ihrer Begriffe logisch beweisende Wissenschaft bezeichnen, wie ich dies ganz deutlich

ausspreche, wenn ich von der Bresche rede, welche in das eng geschlossene, Begriffe aus Begriffen mit innerer Nothwendigkeit ableitende System geschossen sey. Und wahrlich die sichtbare Aufgeregtheit, in welche Sie diese Einwendung versetzt hat, beweist, daß sie ein in das Herz Ihres Systems treffender Pfeil ist. Wenn Sie z. B. §. 431 von der Ansicht, die Sie dort von unserer Erde als dem klassischen Sterne aufstellen, ausdrücklich bemerken: „Nicht die absolute Nothwendigkeit, wohl aber die Möglichkeit einer so hohen Bedeutung der Erde soll hier behauptet werden"; wie stimmt dies mit Ihrer Definition von der Philosophie, daß sie die die Nothwendigkeit ihrer Begriffe logisch erweisende Wissenschaft sey? Es ist dies aber nur ein einzelner augenfälliger Punkt, an welchem das Problematische als ein Element unseres Erkennens, auch des philosophischen hervortritt, und Sie bemerken mit Recht S. 55, daß auch die Erkenntniß unserer Erde, nicht blos des übrigen Weltalls noch ungeheure Lücken darbiete. Es hilft daher nichts, sich, um sich den Schein eines absoluten Dogmatismus zu bewahren, auf das allgemeine Gebiet der Idee zu beschränken, — die Philosophie soll vielmehr die Idee in allem Realen zu erkennen streben, — oder sich damit zu beruhigen, daß die Erkenntniß der Erde als eines Mikrokosmos schon in sich Totalität (S. 56.) sey, — auch diese Erkenntniß der Erde ist ja immer nur eine relative. Nie hat sich auch die Philosophie blos auf das empirisch bereits Durchforschte beschränkt, dieses blos in die Begriffsform erhebend, sondern sie gerade, vom Drange nach der absoluten Totalität des Wissens beseelt, hat das Weltall zu konstruiren gestrebt. Sie erinnern S. 56 an die Systeme eines Herakleitos, Sokrates, Platon, Aristoteles. Gewiß auch sie haben, wie Sie bemerken, die Idee nach ihrer Wahrheit gewußt, wenn auch nicht nach der Fülle ihrer Bestimmungen. Wären aber diese Systeme nicht in ihrem naturphilosophischen Theile, ja selbst in ihrem theologischen, in welchem die Sterne noch als beseelte Wesen, als Götter erscheinen, ganz andere geworden, wenn damals schon die empirische Naturkenntniß bis zu dem Höhepunkte sich erho-

ben gehabt hätte, auf welchem sie jetzt steht? Sie geben dies zu; aber eben darum muß dies schon in der Begriffsbestimmung der Philosophie selbst berücksichtigt werden. Wir müssen diesen Begriff mit größerer Bescheidenheit feststellen, aber diese größere Bescheidenheit wird zur größeren Erhabenheit unseres philosophischen Bewußtseyns führen, weil alsdann die Philosophie nicht mehr als ein enges abgeschlossenes Begriffssystem erscheint, sondern als ein unendlich vervollkommnungsfähiges Wissen mit dem nie ruhenden Streben nach dem Unendlichen und zwar nicht blos hinsichtlich seiner Grundbestimmungen, sondern auch hinsichtlich der Fülle seiner herrlichen Formen. Hierin liegt mir nun einer der großen Wendepunkte unserer dermaligen Philosophie. Sokrates, an welchen Sie mich erinnern, — wie kritisch und bescheiden hat er sich in der Feststellung der Idee der Philosophie von Anfang an verhalten! Aristoteles, obwohl schon zu sehr dem Zuge nach dem Dogmatismus folgend, hat doch ausdrücklich hervorgehoben, daß die Philosophie vielfach mit der Erkenntniß von Wahrscheinlichem sich begnügen müsse. Die griechische Philosophie, nachdem sie in ihrem mittleren Zeitraum das ächt kritisch-philosophische Verhalten des Sokrates allmälig verlassen und in einen einseitigen Dogmatismus übergegangen war, verlor sich vermöge einer nothwendigen Reaktion in den Probabilismus und zuletzt in völligen Skepticismus. Was war also das Bewegende in diesem ganzen mittleren Zeitraume der griechischen Philosophie, und was war das Bewegende in den Gestaltungen des Dogmatismus, Skepticismus und Kriticismus, welche die Geschichte der neueren Philosophie bis auf Kant darstellt? Eben die Frage, über deren bloße Aufwerfung von meiner Seite Sie sich so sehr wundern. Haben sich aus der Stammmutter der neuesten Systeme, aus der Kantischen Philosophie, bis jetzt nur die dogmatischen Elemente herausgebildet und hat dieser Dogmatismus in dem absoluten Panlogismus Hegels seinen Höhepunkt erreicht, so ist es nunmehr Zeit, die kritische Seite der Kantischen Philosophie als ein integrirendes Element der ächten Spekula-

tion wieder zum Bewußtseyn zu bringen und mit allem Nachdruck geltend zu machen.

Wird aber hierdurch wirklich eine Umänderung und Erweiterung der Methode begründet? Dies ist das zweite, was ich hervorhob. Sie sehen S. 56. nicht ein, wie „da, wo wir das Empirische nur approximativ zu erkennen vermögen, eine andere Methode als die induktorische zulässig seyn soll, welche auch von den Astronomen mit Erfolg angewendet werde." Allein ich habe auch nicht von einer völlig neuen Methode, sondern nur von einer Umbildung und Erweiterung der Methode der Spekulation gesprochen, und nicht vom Verfahren unserer Astronomen, sondern von demjenigen unserer Philosophen handelt es sich. Wenn eine nicht blos bei den allgemeinsten apodiktischen Erkenntnissen stehen bleibende, sondern in das konkrete Gebiet der Wirklichkeit eingehende Naturphilosophie, je weiter sie in letzterem vorschreitet, desto mehr auf Hypothetisches stößt, so muß die Philosophie anerkennen, daß die induktive Methode, zu deren Elementen eben die Hypothese gehört, nicht blos, wie Sie §. 291 — 298 lehren, hinter und unter der philosophischen, systematischen Erkenntniß liege und letztere über die erstere nur hinausgehe, sondern daß auch die induktive Methode beziehungsweise innerhalb der Philosophie und zwar insbesondere der Naturphilosophie als ein mitberechtigter Faktor falle und Geltung habe. Wir müssen statt die genetische Methode, welche nach Ihrer Erklärung §. 247. 298 dasselbe ist wie die deduktive, als die alleinige philosophische hinzustellen, vielmehr feststellen, daß die Kongruenz der Deduktion und Induktion das von der Philosophie zu erstrebende sey, und, wo beide Prozesse sich noch nicht decken, da darf dann die Philosophie, ohne inkonsequent zu seyn, die Lücke eingestehen oder eine durch die Induktion noch nicht bestätigte Deduktion offen als bloße Hypothese hinstellen. Ich erinnere in dieser Beziehung an die vor Entdeckung der Elektrochemie von der Philosophie aufgestellte Hypothese von der Einheit aller dynamischen Naturprozesse, und an die neuerdings in meiner Abh. entwickelte Annahme, daß

auch die bisher blos als mechanisch betrachteten Bewegungen der Schwere in dem dynamischen Naturprozesse begründet seyen. So viel hinsichtlich der Naturphilosophie; die höhere allgemeine Aufgabe der Methodologie aber wird seyn zu bestimmen, wie weit in den verschiedenen Gebieten des Seyns die verschiedenen Formen des Wissens, die induktive und deduktive, Geltung haben, wobei es ankommt auf die beiden Gegensätze des transscendentalen und des realen, des produktiven und reproduktiven Erkennens.

Die Psychologie haben Sie nach Hegel als Lehre vom subjectiven Geiste bestimmt, und §. 565 ausdrücklich und wörtlich den subjectiven Geist definirt als „den natürlich individuellen, der in seiner Thätigkeit bei sich, in seinem Begriffe bleibt." Hiergegen bemerkte ich: einmal sey es falsch, den Begriff der Subjectivität durch natürliche Individualität zu erklären, weil die Natur etwas sehr Objectives sey, sodann sey es nicht blos der individuelle Geist, sondern ebenso der allgemeine, dann der besondere Geist der verschiedenen Menschenraçen, Geschlechter, was die Psychologie zu ihrem Gegenstande habe und auch Sie in sie hereinziehen. Wie soll ich nun Ihr Verfahren bezeichnen, wenn Sie jene erste Einwendung eine „barbarische" Behandlungsweise (S. 64.) schelten! Wie? Das sollte barbarisch seyn, wenn man die ausdrückliche in der Hauptstelle enthaltene Begriffsbestimmung eines Schriftstellers zum Ausgangspunkte der Kritik macht? Wenn Sie sagen: der Geist ist 1) der subjective d. i. natürlich individuelle u. s. w., erklären Sie denn nicht auch die Subjectivität des Geistes durch natürliche Individualität? Den prädikativen Beisatz habe ich ja nicht verschwiegen; aber er ändert nichts in meiner Polemik gegen die zu große Enge des Begriffs des natürlich individuellen Geistes, dessen bloße nähere Bestimmung die des Beisichbleibens in seiner Thätigkeit ist. Daß Sie nicht so plump seyen, Subjektivität durch Individualität zu erklären, das hätte mir, wie Sie bemerken, ein Blick auf die Ausführung zeigen müssen, die Sie dem Begriffe des subjectiven Geistes geben, weil Sie hier

unterscheiden die Individualität, Subjectivität, Persönlichkeit. Hiernach theilen Sie allerdings Ihre Psychologie ein. Aber ich bitte Sie: woran soll sich die Kritik einer Definition zunächst halten, an die Definition selbst oder an die Ausführung des auf derselben beruhenden Werks? Und wenn ich hätte in die mir wohl bekannte Ausführung weiter eingehen wollen, was hätte ich anders thun können, als zu meinen Ausstellungen hin die argen Widersprüche aufzudecken, welche Ihnen dadurch begegnen, daß Ihnen das eine mal die Subjektivität bei sich bleibende natürliche Individualität, das andere mal (§. 616.) die „von der Natur, mit welcher die Individualität unmittelbar identisch ist, freie Selbstbestimmung ist", und daß zum dritten nach Ihnen die Lehre vom subjektiven Geist die Lehre von der Subjektivität als eine besondere, zweite Hauptabtheilung in sich begreift? Oder ist letzteres eben, wie Sie's nennen (S. 63.), eine „der etymologischen Idiosynkrasien", dergleichen eine wir schon oben in der Eintheilung der Metaphysik kennen gelernt haben und von welchen Sie eine weitere Spezies aufstellen, wenn Sie die Anthropologie, also wörtlich die Lehre vom Menschen, zu einem Theile der Psychologie, also der Lehre von der Seele des Menschen machen? Ich meine, man könnte und sollte solche ungeschickte Benennungen und Eintheilungen vermeiden und das nur desto mehr, wenn man darin schon Vorgänger vor sich hat und, wie gezeigt, damit auch eine Verwirrung der Begriffe verbunden ist. Anthropologie, als deren bloße Theile ich die Somatologie und Psychologie betrachte, ist und bleibt mir die Lehre von der menschlichen Natur, sowohl der geistigen als der leiblichen. Was Sie hiergegen einwenden, daß die genannte Wissenschaft auch die Lehre von dem Erkennen, Wollen, Fühlen u. s. w. enthalte, ist keine Instanz, da diese Seelenthätigkeiten in der Anthropologie nur als ursprüngliche Formen der geistigen Natur des Menschen, noch nicht in ihrer konkreten durch die Freiheit gesetzten Verwirklichung in Betracht kommen. Ich glaube auch, daß der wahre Rhythmus des Geisteslebens nur dann klar erhellt, wenn die Philosophie es

darstellt, wie es ausgeht von seiner ursprünglichen Natur, um sich auf und kraft derselben ein Reich des Idealen in den Gebieten der Religion, Kunst und Sittlichkeit zu erbauen, und wie es in der Geschichte dies ideale Leben wieder als eine zweite reale Natur bildet, während der Gegensatz der Subjektivität und Objektivität und seine Vermittlung erst innerhalb der Sphäre der Freiheit selbst den Eintheilungsgrund geistiger Gebiete abgeben. Ich kann mich daher auch immer noch nicht davon überzeugen, daß der Kampf des Herrenthums und Knechtthums, den Sie mit Hegel in der Lehre vom Selbstbewußtseyn bringen, wirklich in die Psychologie gehöre, indem m. E. der Kampf auf Leben und Tod, das Erzittern des Knechts vor dem Tode, die Enthaltsamkeit des letzteren u. drgl., was Sie §. 626. u. s. w. schildern, nicht, wie Sie S. 61, Sendschr. behaupten, allgemeine Gesetze des Selbstbewußtseyns sind, ja nicht einmal durch alle Dependenzformen der sozialen Verhältnisse z. B. der Frauen und Männer, Kinder und Eltern (die Sie anführen) hindurchgehen, sondern nur innerhalb bestimmter geschichtlicher und zwar roher Zustände erscheinen und eben so sehr, ja mehr der praktischen Sphäre des Willens, als der überwiegend theoretischen des Selbstbewußtseyns angehören. In Uebereinstimmung mit Ihnen weiß ich mich aber, wenn Sie glauben, daß die Psychologie nicht wesentlich gefördert werde, wenn man sich, wie heutzutage, in ein Spiel mit der Association der Vorstellungen verliert, obgleich ich glaube, daß die Herbart'sche Schule hierin eine Hauptseite der geistigen Natur des Menschen hervorhebt. Was aber meines Erachtens der Psycholochie derzeit vor allem Noth thut, das ist gegenüber den sich wechselseitig selbst aufhebenden Versuchen, sämmtliche Formen der geistigen Natur auf eine derselben, sey es das Vorstellen oder das Wollen oder das Denken, zurückzuführen, ebenso sehr die klare Erkenntniß dieser verschiedenen Formen in ihrer Bestimmtheit als die Ableitung derselben aus dem einen Wesen der Seele.

Wenn Sie die Fortbildung, welche die Hegel'sche Ethik

in der Ihrigen gefunden und welche ich S. 113 ausdrücklich anerkenne, S. 67. u. ff. noch weiter auseinandersetzen, so entheben Sie mich theilweise einer Mühe. Wenn Sie dennoch hierbei die Einseitigkeit begehen, mit Hegel den Staat als die höchste Form der Verwirklichung der Sittlichkeit zu betrachten, so kann ich nichts dafür. Freilich leugnen Sie dies zu thun, indem Sie über dem partikularen Recht das Recht der Menschheit anerkennen, welches zur Humanität sich fortbilde und in der Menschheit kulminire (S. 71.); allein so sehr mich diese Stelle freut, so wenig kann ich verschweigen, daß Ihr System in den einschlägigen §. 817. u. ff. eben nur vom Staate als höchster Form auch dieser höheren Sittlichkeit, nämlich von dem Humanitätsstaate spricht. Sie vertheidigen darum doch wieder diese Ansicht, welche die Sittlichkeit im Staate kulminiren läßt, und zwar theils negativ, indem Sie meiner Behauptung, der Inhalt der in den Staat fallenden sittlichen Elemente sey beschränkter Art, weil schlechthin geboten und nöthigenfalls erzwingbarer Natur, die Verpflichtung des Staates zur Bildung und Aufklärung der Bürger entgegenstellen, theils positiv, indem Sie sich auf §. 46 meiner eigenen Ethik Thl. II berufen, wo ich ausführe, „daß der Staat alle sittlichen Potenzen in sich reflektire und zwar nach ihren objektiv allgemeinen Beziehungen und Rechten, deren Regelung in die Gesetzgebung, deren Beschützung in die Verwaltung des Staats falle. Daher sey der Staat das objektive, aber darin allgemeine Centrum, in dessen Angeln sich die ganze Welt der Sittlichkeit bewege, das irritable Herz des göttlichen Geistes". Daß der Staat Bildung und Aufklärung befördern soll; daß er von der Vernünftigkeit seiner Gesetze die Ueberzeugung hegen darf, es werde sich in ihnen der Geist des Volks wiedererkennen, das ist eine Wahrheit, die auch ich in meiner Ethik (Th. II. S. 84.) ausführlich begründe. Die Frage aber ist die: ob die Staatsgesetze nicht „nöthigenfalls" (dieses Wörtlein übersehen Sie) mit Zwang müssen ausgeführt werden. Ich bejahe sie und folgere daraus, daß der eigenthümliche Inhalt des Sittlichen, soweit es in die eigentliche Sphäre

des Staates fällt, nicht der höchste, nämlich nicht der in seiner Allgemeinheit zugleich tief innerliche und subjektive sey. Ich leugne sodann nicht, daß alle sittlichen Potenzen in den Staat sich reflektiren, wie jede besondere Sphäre der Sittlichkeit, z. B. die Familie, die Kirche, wieder alle anderen in sich reflektirt; — dies ist die wahre Seite der Hegel'schen Lehre und auch der Ihrigen, — aber in der ausgehobenen Stelle sage ich ausdrücklich: der Staat reflektirt alle sittlichen Potenzen nur „nach ihren objektiv allgemeinen Beziehungen und Rechten", nicht also, sofern das Sittliche in seiner Allgemeinheit zugleich ein tief innerliches subjektives Leben ist. Wenn ich darum von dem Staate das Bild gebrauche, daß er um der Macht willen, zu der in ihm das Sittliche gelangt, das irritable Herz des göttlichen Geistes sey, so hätten Sie nur in demselben §. weiter lesen dürfen und Sie würden gefunden haben, daß demselben zufolge erst „die absolute Sittlichkeit dem Cerebralsysteme vergleichbar ist, indem in ihr, namentlich in der intellektuellen Sittlichkeit, die höchste Blüthe des Ganzen liegt".

Sie bemerken mit Recht, daß unsere Zeit darauf gehe, den Staat freier Humanität zu gründen; aber dies ist eben nur derjenige Staat, welcher sich zugleich der Gränze seiner Sphäre bewußt ist, welcher sich nicht als die absolute Verwirklichung des Sittlichen erfaßt und alles, auch das religiös-, wissenschaftlich-, ästhetisch-sittliche Gemeinleben seiner eigenen positiven Normirung unterwirft, vielmehr in der Förderung dieser Lebenselemente zugleich den Zweck verfolgt, sie als über das eigentliche Staatsgebiet hinausliegende Sphären zur vollen Autonomie zu erheben. Auch die Ethik hat keine größere Aufgabe, als die, in der Continuität der sittlichen Lebenskreise zugleich die in ihrem Begriffe liegende Schranke festzuhalten, damit nicht der Absolutismus, zu welchem unsere Europäischen Staaten immer wieder hinneigen, an die Stelle organisirter Freiheit trete.

Sie wollen die Kirche nicht als ein sittliches Element in die Ethik aufgenommen wissen, weil der Mensch auf dem ethischen Gebiete sich selbst nach seiner Allgemeinheit und Noth-

wendigkeit bestimmen soll, auf dem religiösen dagegen durch Gott bestimmt werde, auf jenem also ein wirkliches Handeln stattfinde, auf diesem Gott der im Menschen wesentlich Mithandelnde sey (S. 73.); weil sodann die Religion und Kirche es mit Vergebung der Sünden zu thun habe, das sittliche Leben dagegen ein großer unaufhörlicher Kampf sey und der Staat als Hüter der objektiven Sittlichkeit keine Sünde vergebe, sondern sie verfolge (S. 75.), und weil endlich die Geschichte uns die Greuel zeige, die aus einer doppelten Sittlichkeit, aus einer niederen und höheren, einer weltlichen und geistlichen entstehen (S. 76.). Das Recht einer Kirche sey überdies etwas Positives und das Kirchenrecht, welches ich in meiner Ethik deducire, sey nicht nur ein protestantisches, sondern sehe sogar auf ein Haar dem Würtembergischen höchst ähnlich (S. 74.). Wenn aber, wie Sie Ihre Antithese selbst näher bestimmen, Gott auf dem religiösen Gebiete als nur mithandelnd erscheint, so bildet das religiöse und ethische Gebiet keinen Gegensatz mehr; der Mensch erscheint in beiden als handelnd, wenngleich auf dem religiösen Gebiete nicht als allein handelnd. Wenn nun alles Handeln des Menschen dem sittlichen Gesetze unterworfen ist, so muß dies auch ein solches Handeln seyn, worin sein Wille in der Einheit mit einem anderen Willen wirkt, wofern — und dies behaupten Sie selbst — sein Wille nur darin noch relativ frei sich verhält. Als eine unbedingte Causalität können Sie überdies den menschlichen Willen schon gegenüber der Natur nicht setzen. Sie müssen aber auch, da Sie die Wahrheit des religiösen Gesichtspunktes, also das Bedingtseyn des menschlichen Willens durch die göttliche Wirksamkeit zugestehen, folgerichtig ein solches Bedingtseyn in allen Sphären menschlicher Thätigkeit annehmen. Ebenso unrichtig ist der andere Gegensatz, den Sie feststellen wollen; auch der Staat übt durch sein Oberhaupt die Begnadigung aus und die Religion, beziehungsweise die Kirche entfaltet, je mehr sie der Idee entspricht (worauf eben das wahre Streben unserer Zeit geht), desto mehr auch auf positive Weise ein ächt sittliches Leben der Humanität, ohne sich

blos mit dem negativen Akt der Sündenvergebung zu begnügen, welche zudem nicht eine unbedingte, sondern nur durch die sittliche Umkehr des Menschen bedingte ist. Wäre die von Ihnen selbst beliebte Antithese wahr, dann hätten Sie jene doppelte Sittlichkeit, deren Dualismus so viele Greuel in der Geschichte zur Folge gehabt hat. Wäre aber mit solchen Greueln schon an sich der Unterschied einer niederen und höheren Sittlichkeit verbunden, so müßte auch der von Ihnen rezipirte Unterschied von Moralität und Sittlichkeit, welcher (§. 721.) auch ein Stufenunterschied ist, ähnliche Folgen haben. Oder führt die Idee der wahrhaft sittlichen Religion, welche eine der höchsten spekulativen Ideen unserer Zeit ist, zu den historischen Greueln der Inquisition? sie, deren erste Bestimmung (s. m. Eth. §. 110.) völlige Freiheit der Religion ist? Daß die Sphären des Rechts und der religiösen Sittlichkeit nicht als abstrakte Gegensätze, sondern vielmehr wesentlich ergänzend sich zu einander verhalten, ist eine Aufgabe der Menschheit, an deren Verwirklichung die Philosophie sich betheiligen muß, und nicht etwa blos formell wirkt die Religion auf den Staat zurück, indem sie das Gewissen schärft, sondern sie erweitert zugleich das sittliche Gebiet seinem Inhalte nach, wie ich dies in meiner Ethik (Th. II. S. 447—464.) gezeigt habe. Das Recht einer Kirche endlich ist freilich etwas Positives, aber auch das Recht der Kirche? Oder kann sich die Philosophie nicht zur Idee der allgemeinen Kirche erheben, in welcher die konfessionellen Unterschiede zu verschwinden bestimmt sind? Und mein im J. 1842 geschriebenes Kirchenrecht, welches die Autonomie der Kirche durch alle Stufen hindurch von dem Gemeindekirchenrath an bis zu einer frei gewählten Generalsynode verlangt, sollte dem Würtembergischen auf ein Haar ähnlich seyn, welches erst im J. 1851 einen schwachen Anfang mit der Einführung eines in seinen Rechten höchst beschränkten Gemeindekirchenraths gemacht hat, von einer frei gewählten Synode u. drgl. aber bis jetzt nichts weiß? Hätten Sie mein System der religiösen Sittlichkeit überhaupt nur einiger Maaßen gründlich gelesen, so würden Sie gefunden haben, daß die Be-

stimmungen desselben in keiner Weise der positiven Gegenwart, auch nicht der protestantischen Kirche, sondern der Idee entnommen sind und auf eine Zukunft hinweisen, welche erst zu erringen ist. Obligate Dogmatik u. drgl., was Sie Chalybäus und mittelbarer Weise auch mir vorwerfen, finde ich nirgends mehr als bei Männern des Centrums der Hegel'schen Schule, welche, wie Sie §. 864—866. u. s. w., geschäftig sind, die Lehren der positiven Religion mit philosophisch seyn wollenden Formeln zu vertheidigen, ohne eine Ahnung zu haben von dem tieferen Geschichtsprozeß des nach einer Neubildung ringenden religiösen Geistes.

Ich habe an Ihrem Systeme gerügt, daß Sie die allgemeine Geschichte nach Hegel nur als eine Entwicklung des Staates fassen und demgemäß sie eintheilen in die Geschichte des Nationalstaats, des theokratischen und Humanitätsstaates, während schon in dieser Eintheilung die Kirche als ein großer Faktor der Geschichte sich darstellt; daß Sie unlogischer Weise die Lehre von dem religiösen Leben der Geschichte erst nachfolgen lassen, während dasselbe schon das Verständniß der Geschichte bedinge und sie mit konstituire. Unmöglich können Sie nun glauben, diese Einwendung durch Hinweisung auf §. 794 erledigt zu haben, wonach im Wesentlichen dieselbe Eintheilung durch die Geschichte des Staates, der Religion u. s. w. gehen soll. Denn nicht von derselben Eintheilung der Geschichte dieser Potenzen, sondern davon handelt es sich, daß beide die Coeffizienten einer und derselben Geschichte ausmachen, der Begriff dieser Geschichte also von Grund aus allgemeiner aufzufassen und die Religion vor die Ethik zu stellen sey als dasjenige, was in der Ethik und der ethischen Geschichte selbst als eine der praktischen Potenzen sich erweist. Habe ich auch mit dem von mir S. 115 aufgestellten organischen und universellen Begriff der Geschichte Hegel'n, wie Sie bemerken, nichts Neues gesagt, so stelle ich mit demselben doch eine Idee auf, welche Hegel nicht beachtet hat und von welcher seine bei allem Gedankenreichthum doch höchst einseitige Philosophie der Weltgeschichte das Gegentheil darstellt.

Unter das Urtheil: der Mensch ist Gott, subsumiren Sie alle heidnischen Religionen und — wie Sie S. 81. näher angeben — auch die von mir als Instanz ausgehobene persische Religion und zwar deswegen, weil in ihr der Mensch als Mitstreiter des Ormuzd oder Ahriman erscheine, der König an die Stelle des Sonnengottes trete. Allein Mitstreiter Gottes und Gott selbst seyn, das sind zwei sehr verschiedene Urtheile, und auch der persische König ist nicht mehr der gegenwärtige Gott, sondern nur sein Abbild. Das Christenthum sodann beruht nach Ihnen auf dem Urtheil: Gott ist Mensch, und dieses Urtheil stellen Sie §. 865 als das höchste religiöse Prinzip auf. Gegen die letztere Ansicht habe ich nun polemisirt, indem ich feststellte, daß nicht die Verwirklichung jenes Urtheils, sondern das Erfassen des wahren Verhältnisses zwischen Gott und den Menschen, das nicht die substanzielle Identität, sondern die Lebensgemeinschaft beider bei substanzieller Verschiedenheit derselben sey, den Endzweck der Geschichte der Religion ausmache. Wie können Sie nun mich darüber belehren wollen, daß zwischen Gott und den Menschen auch eine Wesenseinheit stattfinde? Wahre Lebensgemeinschaft setzt die Wesenseinheit voraus. Aber Wesenseinheit und substanzielle Identität sind zwei himmelweit verschiedene Begriffe. In der Hegel'schen Schule und auch von Anderen werden freilich die Begriffe Wesenheit und Substanz vielfach verwechselt; aber logisch bezeichnet der erstere Begriff das Ansichseyn, der letztere das Fürsichseyn, und das Urtheil: Gott ist Mensch, ist daher die Aufhebung des bedingten Fürsichseyns des Menschen durch das absolute Fürsichseyn, das dann doch das erstere selbst seyn soll! Vollends wie können Sie Ihre Christlichkeit gegen mich vertheidigen wollen! Nein! ein glänzenderes Zeugniß von Orthodoxie, als Sie sich S. 82. setzen, wo Sie die ganze positive Dogmatik in nuce geben, hat gewiß noch kein Philosoph über sich ausgestellt; aber hiervon handelt es sich gar nicht. Ich nenne Sie willig den allerchristlichsten Philosophen, und dennoch steht fest, was ich S. 116 meiner Studien gegen Sie bemerkt habe. Nicht um die geschichtliche

Erscheinung jenes Urtheils, sondern um seine logische Wahrheit und davon handelt es sich, ob es das letzte höchste Urtheil der Religion sey. Es tritt also in mir gegen Sie nicht, wie Sie S. 82. sich schmeicheln und Andere glauben machen wollen, die Theologie verdächtigend gegen die Philosophie, sondern die spekulative Kritik gegen eine philosophisch seyn wollende Theologie auf.

Und nun noch zum Schlusse eine Erklärung über die beiden nach Ihrer Ansicht einander widersprechenden und doch schon in meiner Kritik hinlänglich motivirten Urtheile, daß Sie das Prinzip der Hegel'schen Philosophie beibehalten haben und doch von seinen ursprünglichen Konsequenzen wieder abgegangen seyen, sodann daß Sie im Ganzen die Form jenes Systems und dessen Entwicklungsgang festgehalten haben, während doch der Inhalt der philosophischen Anschauung ein von dem Inhalte desselben grundwesentlich verschiedener geworden sey. Das Hegel'sche Prinzip ist, wie oben nachgewiesen, das Seyn; von diesem geht auch Ihr System aus, läßt dann, wie das Hegel'sche jenen abstrakten Begriff mittelst der dem Begriffe einwohnenden Macht der Selbsterzeugung (§. 247.) durch die Kategorienlehre und Logik hindurch zur Idee sich erheben, um von dieser aus zur Natur und zum Geiste überzugehen, dessen Organisation Sie, wie wir schon gesehen haben, nach ihren Hauptformen völlig wie Hegel bestimmen. Wenn Sie nun hiernach das Prinzip und im Ganzen die Form des Hegel'schen Systems, wie dessen Entwicklungsgang beibehalten, so ist doch der Inhalt beider Systeme ein grundwesentlich verschiedener geworden, indem Sie das Seyn und weiterhin die Idee nicht mehr als Realprinzip, als Causalgrund der Existenz der Natur (§. 288.), sondern nur als Erkenntnißprinzip (abstraktes Vorbild derselben) fassen, und dagegen Gott und zwar „das absolut persönliche Wesen" (§. 871.) als Schöpfer der Welt denken, während nach Hegel das Seyn, die Idee Realprinzip der Natur ist und Selbstbewußtseyn nur im menschlichen Geiste hat und darin absoluter Geist ist. Sind Sie nun nicht von den ursprünglichen Consequenzen des Sy-

stems schon hierin abgegangen, da die Entwicklung aller Wirklichkeit aus dem Seyn folgerichtig letzteres als Realprinzip voraussetzt? Mit jener inhaltlichen Verschiedenheit ergab sich aber ferner für Sie die Konsequenz, welche für Hegel gar nicht vorhanden war, nämlich eine eingehende dialektische und selbstständige Behandlung Ihrer Gottesidee und den Versuch einer Ableitung des Weltbegriffs aus ihr zu geben. Wenn Sie mich nun theils auf anderweitige Darstellungen, theils auf eine Ihrer im Anhange gegebenen Erläuterungen S. 617 verweisen, so sollte doch ein Werk, welches das ganze System darstellt, wenigstens die Grundbestimmungen der allerwichtigsten Idee selbst entwickeln. S. 617 aber sprechen Sie nur von der Hegel'schen Art, das Absolute zu definiren, wonach das Seyn, das Denken, die Idee, die Materie, der Mensch u. s. w. immer reichere Definitionen des Absoluten enthalten, während doch Ihre Idee des Absoluten eine selbstständige Behandlung derselben erfordert; vollends aber von einem Versuche der Ableitung des Weltbegriffs aus ihr ist bei Ihnen nicht einmal im Anhange die Rede. Freilich berufen Sie sich zum Beweise dafür, daß Ihre Idee des Absoluten auch die Hegels gewesen, S. 18. 19 auf zwei Erklärungen des letzteren. In der ersten drückt sich Hegel so aus: „das Absolute ist das, daß es sich selbst anschaut; die unendliche Expansion und das unendliche Zurücknehmen derselben sind schlechthin eins; — der Geist ist sowohl die auseinandergeworfene Totalität dieser Vielheit (d. h. der Natur), als auch die absolute Idealität derselben". Da möchte ich nun wissen, ob dieses Absolute, das die unendliche Expansion zu einem seiner Attribute hat, ob der absolute Geist, welcher zugleich die auseinandergeworfene Totalität der vielen Naturwesen ist, dasselbe Wesen seyn könne, wie Ihr „naturfreier, ewig sich gleicher Gott" (§. 572.). In der zweiten Stelle rechtfertigt sich Hegel zuerst gegen die Verwechslung seiner Lehre mit der Spinozischen und weist dann zur Vertheidigung seines Satzes, das Absolute sey der Geist, auf die nothwendige Unterscheidung des bloßen Begriffs von seiner Realisation und von seiner Idee hin. Hiermit

will er offenbar sagen, daß dem Geiste in der endlichen bedingten Form der Realisirung seines Begriffs wohl „mancherlei nicht absolute Dinge passiren", daß aber von dieser bedingten Form die Idee desselben Geistes, worin sein Wissen dem Begriffe gleich geworden, also sein reines Selbstbewußtseyn, sein unendliches Denken zu unterscheiden sey.

Bei allen diesen Differenzen jedoch erwiedere ich nicht nur die Gefühle, welche Sie am Anfange Ihres Sendschreibens gegen mich auszusprechen die Güte hatten, auf das aufrichtigste, sondern ich erkenne auch den Werth Ihres neuesten Werks vollkommen an. Es enthält im Einzelnen eine Fülle von Ergebnissen selbstständiger Forschungen und bezeichnet hinsichtlich mancher der in ihm niedergelegten Grundanschauungen den immerhin interessanten Uebergang von den Grundsätzen einer früher allbeherrschenden und noch jetzt einflußreichen großartigen Philosophie zu den Ideen einer neuen Weltanschauung, welche bestimmt sind, dereinst auch eine schon absterbende Welt zu einem verjüngten Leben zu erheben.

Wirth.

Recensionen.

Gladisch's geschichtsphilosophische Schriften.

Von Dr. E. Erdmann.

Aug. Gladisch (jetzt Director zu Krotoschin): 1. Einleitung in das Verständniß der Weltgeschichte. Posen 1844. — 2. Ueber einen vermeintlichen Ausspruch des Herakleitos. — 3. Die Grundansicht des Herakleitos. (Ersteres im Jahrg. 1846, Letzteres 1848 von Bergk und Caesars Zeitschr. f. Alterth.) — 4. Das Mysterium der Aegyptischen Pyramiden und Obelisken. Halle 1846. — 5. Empedokles und die alten Aegypter, in Noaks Jahrb. f. specul. Philos. 1847. — 6. Die entschleierte Isis. Jahresber. der Realschule zu Krotoschin 1849. — 7. Anaxagoras und die alten Israeliten, in Niedners Zeitschr. f. histor. Theol. 1849. — 8. Die Religion und die Philosophie in ihrer weltgeschichtlichen Entwicklung. Breslau 1852.

Durch alle vorstehende Werke geht Ein Gedanke hindurch, dessen Durchführung und historische Begründung den Verfasser seit

zwanzig Jahren beschäftigt. In seinem zuletzt erschienenen Werke will er eine einfache Summe der historischen Forschungen geben, die er zu diesem Behufe angestellt hat, hat aber zugleich auch den Grundgedanken seiner Ansicht bestimmter formulirt und weiter ausgedehnt. Referent glaubt ein Unrecht des, mit Geschichte der Philosophie beschäftigten, Publicums gut zu machen, indem er auf die mit Unrecht übersehenen Leistungen des Verfassers die Aufmerksamkeit lenkt. Ihm liegt vor Allem daran, die Leser dieser Anzeige auf den Standpunkt des Verfassers zu versetzen, er wird daher referiren und dem Urtheil nicht vorgreifen.

Hegel's Vorlesungen über Philosophie der Geschichte, welche der Verfasser bei ihm selbst hörte, ließen ihn eine nicht bloß logische Characteristik namentlich der orientalischen Völker wünschen. Von dem Gedanken ausgehend daß das Wesen eines Volkes in seiner religiösen und sittlichen Weltanschauung am Besten sich erkennen lasse, fing er an die Religion und die Sittlichkeit der morgenländischen Völker gründlicher zu erforschen. Hier überraschte ihn zuerst die Aehnlichkeit, welche er zwischen der religiösen Anschauung der Juden und dem philosophischen Dualismus des Anaxagoras zu entdecken glaubte. Dieser Fund nöthigte, weiter zu gehen. Da Anaxagoras ein nothwendiges Glied in der vorsokratischen Philosophie der Griechen, der Judaismus ein eben so nothwendiges im Orientalismus war, so drängte sich die Frage auf, ob nicht zwischen beiden ein Parallelismus statt finde. Gründlichere Studien über beide führten ihn zu dem Resultate: Wie die Philosophie jedes Volkes sein wahres Wesen sich zum Bewußtseyn bringen will, so hat der hellenische Geist, ehe er seinen höchsten Begriff fand, die früheren Begriffe des menschlichen Geistes, welche seine Voraussetzungen und Momente seines reichen Wesens sind, zuerst durchdenken müssen, kurz, erst im Sokrates geschieht der Durchbruch des eigenthümlich Hellenischen Bewußtseyns zur Klarheit des Gedankens, während der gemeinsame Typus der vorsokratischen Philosophie der alt-morgenländische Geist, nicht begriffener Hellenismus sondern begriffener Orientalismus ist. Der Orient ist nämlich nicht im Stande, zu philoso-

phiren, er ist in einer gewissen Weise; der Grieche erst philosophirt, er erkennt was zunächst der Orientale, etwas weiter was er selbst ist. — Dieses ausgesprochene Thema ward nun zuerst in der „Einleitung" ꝛc. in so weit begründet, daß nachgewiesen wurde nicht nur daß die Philosophie des Pythagoras das speculative Gegenbild der religiösen Anschauung der Chinesen, sondern daß auch zwischen den sittlichen ja den ganz äußerlichen Gewohnheiten eine solche Uebereinstimmung statt finde, daß sogar auf historische Zusammenhänge geschlossen werden könne. In concieserer Form, und bereichert mit einigen besonders frappanten Thatsachen wird die Summe jener Untersuchungen in dem neusten Werke (p. 7 — 13 und 130 — 138) wiederholt, und selbst wen der Verfasser nicht überzeugen sollte, wird dem Scharfsinn und der gründlichen Gelehrsamkeit desselben Anerkennung zollen. In der „Einleitung" betrachtete der zweite Theil die Eleaten und die Indier. In dem neusten Werke läßt der Verfasser auf die Chinesen die alten Perser mit Zoroaster (p. 23 — 34) folgen, und vertheidigt dann die in der Bergk-Cäsar'schen Zeitschrift ausgesprochene Behauptung, daß der Repräsentant der ionischen Philosophie Herakleitos (p. 139—149) in seiner Philosophie die persische Weltanschauung speculativ entwickelt habe, ja daß eine Menge von kleinen Zügen die uns von ihm erzählt werden, so, daß er sich den Hunden aussetzen ließ u. s. w. nur verständlich werden, wenn man hier an wirklichen Zusammenhang denkt. Die negative Stellung des Heraklit zur griechischen Kunstreligion folgt aus seinem unter-hellenischen Standpunkte. — Der Inhalt des zweiten Theiles der Einleitung ist dem neusten Werke einverleibt, indem zuerst die alten Indier (p. 34—47) characterisirt und dann gezeigt wird daß Parmenides (p. 149 — 161) in seinem pantheistischen Idealismus, so wie die an die Eleaten sich anschließenden Atomiker die Philosophie auf den Punkt gehoben haben, auf welchem der Indier lebt. Der folgende Abschnitt, die alten Aegypter (p. 48—60) Empedokles (p. 161—171) resumirt was in Nr. IV. V. VI. der oben angeführten Abhandlungen ausführlicher entwickelt war, daß die Lehre von den vier Ele-

menten, vom Streit und von der Liebe, vom Sphairos u. s. w. ägyptisch, daß sie in dem vierseitigen Obelisk mit der Kugel symbolisch vorgestellt sey, und daß Empedokles sich zu dem eigentlich hellenischen Standpunkt nicht erhoben habe. Anknüpfend an das in der Riedner'schen Zeitschrift Gesagte schildert der Verfasser die alten Israeliten (p. 60—74) und den Anaxagoras (p. 171—182) mit seinem unendlichen Nous und seiner entgöttlichten Welt, mit seiner scheidenden (nicht eigentlich schöpferischen) Thätigkeit des Nous, seiner teleologischen und erhabnen Betrachtungsweise u. s. w. — Das bisher Referirte fand sich bereits in den früheren Abhandlungen des Verfassers. Indem er aber zum klassischen Alterthum übergeht (p. 74) legt er dem Leser nicht nur neue Untersuchungen vor, sondern es tritt auch ein neuer Gedanke in den Vordergrund, welcher ihn bestimmt hat, seinem neuesten Werke den Titel zu geben, den es führt. Wenn sich nämlich bisher gezeigt hatte, daß das Absolutsetzen der Zahl, des Feuers, des Alls u. s. w. als Religion früher da war, als in Form der Philosophie, so findet dies auch weiterhin seine Bestätigung. Im klassischen Alterthum, welches im Gegensatz gegen den Orientalismus nicht kosmogonische sondern menschliche Interessen zu seinen höchsten hat, zeigt uns die Religion der Griechen die Vergötterung der Vernunftideen viel früher als Sokrates, Plato, Aristoteles (p. 182—197) in der Philosophie sie als das Höchste setzen. Wie der griechische Geist alle vorhergehenden Stufen des Menschengeistes in sich vereinigt, gerade so der Platonismus (denn Aristoteles macht kein neues Princip geltend) alle bisherige Philosophie. Gerade wie in ihm sich das begriffene Hellenenthum zeigt, gerade so in den Stoikern, Epikuräern und Skeptikern die speculative Ergreifung des römischen Wesens (S. 92—98 und S. 197—218.). Wie das Römerthum in seinem Hervorheben der abstracten Persönlichkeit zuletzt in einen wahren Atheismus auslief, gerade so in diesen philosophischen Richtungen. (Uebereinstimmung der stoischen Lehre mit der Zoroastrischen, der epikuräischen und skeptischen mit der indischen kann bei dem Verhältniß jener zum Heraklit, dieser beiden zu den

Atomikern und Eleaten nicht befremden). Der Kern der nach-aristotelischen Philosophie ist die (römische) absolute Geltung der Persönlichkeit. Bei diesem Punkte angelangt, kann nun der Vf. als Resultat seiner Ansicht dies aussprechen S. 211: Es ist ein Irrthum, daß die gesammte Philosophie eines Volkes nur die wissenschaftliche Verklärung seines innern Erkennens ist, denn das innere Wesen des hellenischen Volkes ist nicht in kurzem Zeitraum chinesisch, persisch u. s. w. gewesen. Das hellenische Volksbewußtseyn, wie es sich namentlich in seiner Religion zeigt, war immer hellenisch. Aber das philosophische Bewußtseyn war es nicht, und wären die Hellenen nur einen Tag Herakliäer gewesen, so hätten sie ihre Heiligthümer zertrümmert. Die Philosophie eines Volkes die (wie die hellenische) eine Geschichte hat, hat einen von dem Volksbewußtseyn unabhängigen Gang, nämlich folgenden: Während die bestimmte religiöse Anschauung die Basis bildet, auf der die Gesammtheit des Volkes steht, und aus welcher seine Institutionen erwachsen, während dessen unternehmen die, welche unbefriedigt sind mit jener Anschauung (die Philosophen) die Wahrheit in Form des freien Denkens zu erfassen. Dazu aber müssen alle vom eignen Volke bereits überschrittenen Stufen neu durchdacht werden, und erst bei ihrer Vollendung wird die Philosophie die wissenschaftliche Verklärung des religiösen Volksbewußtseyns, bis dahin aber nothwendig im Streit mit ihm seyn. Zeigt eine solche Philosophie praktischen Einfluß, so muß er verwirrend seyn. — Wendet man sich nun, bereichert mit diesem Resultate zur christlichen Welt, (S. 98—123.) und zur Philosophie der christlichen Zeit (S. 213—230.), so zeigt die christliche Religion die Wiederherstellung der Israelitischen Einheit des Gottesbegriffs aber mit der Erfüllung durch den hellenischen Reichthum der heiligsten Ideen und dem römischen Bewußtseyn der Persönlichkeit. Ueber die christliche Entwicklungsstufe, in der sich das Resultat aller geschichtlichen Entwicklung zeigt, ist ein Hinausschreiten nicht möglich, die Aufgabe der Wissenschaft aber ist, dieselbe zu verklären, wie des Lebens sie zu verwirklichen. Den Verklärungsproceß hat nun die

Philosophie in der christlichen Welt begonnen. Sie hat aber (gerade wie die griechische) alle Vorstufen der christlichen Welt wenn auch nicht gleich in gleicher Vollständigkeit zu durchdenken gehabt. So wiederholt sich im Spinoza (diesem Ausbilder des Cartesianismus als der ersten Form der christlichen Philosophie) die Eleaten-Vedantinen-Lehre, so in Leibnitz der aus derselben hervorgehende Atomismus, so in der Aufklärung der Skepticismus, so in Kant Sokrates, in Schelling Plato, in Hegel Aristoteles. Eben darum aber fehle bis jetzt die Philosophie welche sich als Verklärung der christlichen Offenbarung gerade so erweise wie der Platonismus als die des Hellenenthums. Daß die Philosophie wo sie diesen Punkt noch nicht erreicht hat, wenn sie ihre (heidnischen) Principien zu verwirklichen sucht, verwirrend wirken muß, ist natürlich. Dasselbe Gesetz aber, welches diesen verwirrenden Erscheinungen zu Grunde liegt, muß auch eine vollendete Philosophie des Christenthums hervortreten lassen.

Das vorstehende Referat enthält fast nur mit den eignen Worten des Vf. die Hauptgedanken der oben genannten Werke. Soll nun der Ref. ein Urtheil über sie sprechen, so hält er den Grundgedanken derselben für richtig. Sieht man nämlich in der Philosophie das Bewußtseyn welches die Menschheit über sich selbst erlangt, und giebt man zweitens zu, daß sie erst in Griechenland beginnt, so kann man sich schwerlich der Folgerung entziehn, daß die griechische Philosophie, ehe sie in bewußten Gedanken erfaßte, wozu sich die Menschheit im hellenischen Leben erhob, durchlaufen mußte was die vorhellenische Welt in Sitte, Religion u. s. w. erlebt hatte und geworden war. Damit aber ist man auch einverstanden mit dem was der Vf. behauptet und mit Geist und Gelehrsamkeit durchzuführen versucht. Eine andere Frage aber ist, ob die Durchführung im Einzelnen gelungen ist. Hier möchte ich bei seiner Darstellung der griechischen Philosophie ein Zuwenig und ein Zuviel tadeln. Was Jenes betrifft, so zeigt die vorhellenische Menschheit auch Zustände welche unter den chinesischen stehn, das völlige der Naturverfallenseyn, und andererseits geht dem Pythagoräismus in Griechen-

land die Philosophie der Physiologen voraus. Der Verf. sieht freilich in Heraklit ihren Hauptrepräsentanten. Hier hätte er sich aber durch Plato sollen belehren lassen, daß diese „ionischen Musen" über den Gegensatz der Physiologen und eleatischen Metaphysiker hinausgehn. (Darum hätte auch die Ordnung der Systeme dieselbe bleiben sollen wie in der „Einleitung:" Chinesen, Indier, Perser ist die naturgemäße Ordnung, ebenso Pythagoräer, Eleaten, Heraklit). Wichtiger als diese Lücke in der Darstellung ist, was ich das Zuviel nannte. Die Stellung welche der Verf. in der weltgeschichtlichen Entwicklung dem Judenthum anweist, verbunden damit, daß erst im Sokrates der griechische Geist sein eigenes Wesen erfaßt habe, läßt ihn im Anaxagoras den speculativen Repräsentanten des Judenthums sehn. Beide Prämissen aber, und darum auch die Conclusion, sind zu negiren: dem Judenthum gebührt wie dem Griechen- und Römerthum das Anerkenntniß, daß es sich zum Standpunkt der Humanität erhoben hat; nur faßt es den Menschen nicht wie das eine als Individuum, nicht wie das andere als (kosmopolitische) Person, sondern national bestimmt als Israeliten. Wenn nun gleich diese nationale Beschränkung dem Judenthum unmöglich macht, ohne Anregung jener beiden andern eine Philosophie zu erzeugen, so wird doch nicht geleugnet werden können, daß die Philonische Philosophie mehr der Ausdruck des Judenthums ist, als eine Philosophie die so weit unter dem Sokratismus steht als die des Anaxagoras. Auf der andern Seite wird auch Diesem Unrecht gethan, wenn man ihn noch gar nicht im griechischen Geiste philosophiren läßt. Wollte man auch darauf kein Gewicht legen, daß er als allgemeines Weltgesetz aussprach, wovon Athen eben die praktische Erfahrung machte, daß der νοῦς die geistlose Masse regiere, so darf doch der Umstand nicht außer Acht gelassen werden, daß Sokrates, Plato und Aristoteles gerade den Anaxagoras als den Epochemachenden Philosophen bezeichnen, daß es nicht ohne Bedeutung ist, wenn nicht nur bei Aristoteles sondern auch bei Plato (Philebus) das höchste Princip νοῦς genannt wird, daß Aristoteles die teleologische d. h. absolute Be-

trachtungsweise auf Anaxagoras zurückführt u. s. w. Die Behauptung, daß Anaxagoras und die Sophisten gleichfalls zur Glanzperiode der griechischen Philosophie gehören, hat der Verf. zu flüchtig abgefertigt. —

Wenn bei der griechischen Philosophie der Ref. nur hinsichtlich der Physiologen und des Anaxagores eine Aenderung wünschte, so ist seine Differenz vom Verf. bei der Philosophie christlicher Zeit viel größer. Freilich ist, was er von dieser sagt nur sehr skizzenhaft, doch scheint daraus hervorzugehn, daß er vor Descartes keine Philosophie statuirt. Seit Descartes habe die Philosophie nur erst die Vorstufen der christlichen Welt speculativ reproduciren können, der Philosoph der das Christenthum so erfaßt, wie Plato das Hellenenthum, der solle erst kommen. Der Verf. berücksichtigt nicht genug, daß das Christenthum als bestimmt, alle Nationen zu umfassen, nicht zu vergleichen ist mit einer bestimmten Nationalität, und daß das Christenthum nicht eines, sondern vieler Platonen bedarf, daß es aber auch viele gehabt hat. Wenn er nicht sechzehn Jahrhunderten die Philosophie absprach, so konnte er erkennen, daß die Gnostiker, Neuplatoniker und Kirchenväter den hellenistischen Geist, in dem sich christlicher Orientalismus und griechischer Klassicismus theils bekämpfen theils aussöhnen, philosophisch begriffen haben, daß die Scholastik in ihren verschiedenen Perioden speculativ reconstruirt, was die römisch-katholische Kirche ist, u. s. w. Man kann mit dem Verf. darin übereinstimmen, daß die Philosophie noch nicht einmal dazu gekommen ist, die evangelische Auffassung des Christenthums ganz zu begreifen, geschweige alle Phasen die es noch durchlaufen kann, ohne daß man doch das Werk der Heroën der deutschen Philosophie zu bloßen Wiederholungen der attischen Philosophie macht. Der Verf. hätte jenen Männern weniger Unrecht gethan und zugleich den Parallelismus zwischen den Deutschen des Alterthums und der Neuzeit (oder den modernen und antiken Griechen) klarer hervortreten lassen, wenn er die oft ausgesprochene Behauptung, daß sich in den deutschen Systemen die Phasen der politischen

Entwicklung andrer Nationen abspiegeln, adoptirt, und daran den Wunsch angeknüpft hätte, es möge, nachdem die Vor-Platoniker der deutschen Philosophie erschienen sind, endlich auch der erscheinen, in dem sich das deutsche Wesen so erfaßte, wie im Plato und Aristoteles das griechische. Ref. schließt die Anzeige, indem er zum genauen Studium der Werke des Verf. einladet, aus denen der aufmerksame Leser Vieles lernen, in denen er mehr noch Anregung zum Denken finden wird.

Franz von Baader's sämmtliche Werke. Systematisch geordnete, vollständige Ausgabe.

Herausgegeben durch einen Verein von Freunden des Verewigten: Professor Dr. Franz Hoffmann in Würzburg (u. A.).

Leipzig, Verlag von Herrmann Bethmann, 1851 u. 1852.

Von **J. U. Wirth.**

Das Unternehmen einer vollständigen Ausgabe der Fr. Baader'schen Werke *) sowohl seines schriftlichen Nachlasses als der in den verschiedensten Zeitschriften zerstreut liegenden Abhandlungen desselben, verdient um so mehr alle Anerkennung und den aufrichtigsten Dank der Freunde der deutschen Philosophie, als Baader in der Geschichte der letzteren eine von den ersten deutschen Philosophen, Schelling und Hegel, längst anerkannte hohe Stellung einnimmt, welche er im Bewußtseyn der über jene Philosophen angeblich „Hinausgegangenen" nur in dem Maaße verloren hat, als diese die gehaltvollen ideenreichen Anschauungen jener Männer durch einen flachen Sensualismus und Materialismus „überwunden" haben. Gegenüber diesen neuesten Ten-

*) Die bis jetzt erschienenen 5 Bände enthalten hauptsächlich Baader's Tagebücher, Erläuterungen zu anderen Schriften, seine Schriften zur Erkenntnißlehre, Metaphysik, Naturphilosophie und seine Lehre über die Zeit und Societät.

denzen, vor deren Forum freilich der Standpunkt Baader's nur als ein längst antiquirter gilt, stellen die belehrenden Einleitungen, welche Dr. Hoffmann zu den vorliegenden Werken giebt, die philosophischen Bestrebungen Baaders in ihr helles Licht und bringen auf eine höchst anschauliche Weise den bleibenden Werth derselben zum entschiedenen Bewußtseyn, wenn sie gleich die Mängel derselben nicht verschweigen.

Baaders eigenthümliche philosophische Richtung erhellt vor Allem aus seiner Stellung zu den gleichzeitigen philosophischen Bestrebungen, und diese ist derjenigen Fr. Heinr. Jakobi's insofern ganz verwandt, als er, wie dieser, die Prinzipien des religiösen Bewußtseyns gegen alle Systeme, in welchen sie ihm nicht zu ihrem vollen Rechte zu kommen scheinen, mit allem Nachdrucke vertheidigte. Wie Jakobi, betrachtete er es als seinen eigentlichen Beruf, das antireligiöse Prinzip, besonders in den herrschenden philosophischen Natur- und Menschendoktrinen überall anzugreifen, aufzustören und rastlos zu befehden (Kl. Schriften. S. 402.). Wahre Philosophie ist nach Baader religiöse Philosophie, ist Liebe zur Weisheit, Anerkennung der objektiven Existenz einer bereits fertigen Weisheit d. i. eines Weisen und Weisenden; irreligiöse Philosophie ist falsche lügenhafte Philosophie (B. I. S. 169.). Indeß unterschied er sich in der Art und Weise, wie er diesen seinen Beruf erfüllte, von Jakobi wesentlich. Während Jakobi sich begnügte, auf den reinen religiösen Trieb, das lautere Gottesbewußtseyn zurückzugehen und dieses als Glauben in der unmittelbaren Form seiner Selbstgewißheit auszusprechen und festzuhalten, drang Baader überall auf das vermittelte, begriffliche Wissen dessen, was der Glaube auf unmittelbare Weise enthält. Das Irrige der Annahme eines nothwendigen Gegensatzes zwischen Glauben und Wissen, wie sie sich am entschiedensten ausgeprägt in den Schriften Jakobi's findet, hat nach Baader schon Thomas von Aquino in den Worten bezeichnet: Nemo credit contra rationem, quia veritas veritati contradicere non potest; sowie dasselbe früher Augustinus gethan mit der Behauptung: Nemo credit nisi vo-

lens. Der Mensch weiß nämlich auch nicht wollend, und sohin findet zwischen seinem unwillkührlichen Wissen und freiwilligen Glauben eigentlich nie ein Widerstreit statt, obschon er sich und Anderen häufig einen solchen Widerstreit weißmachen will, wohl aber zwischen seinem Glauben und Glauben, woraus folgt, daß die Religion oder Kirche den Glauben des Menschen in Anspruch nehmend, nicht die Aufgabe seines wahrhaften Wissens, sondern nur jene eines anderen (schlechten) Glaubens gegen einen guten Glauben von ihm fordert (Sämmtl. W. B. I. S. 145.). Also wohl erkennend die innere Unnatur jener wirklichen Scheidung von Glauben und Wissen, welche die wahre ursprüngliche und unzerstörbare Natur des Menschen immer wieder durch ein mit dem unwillkührlichen Wissen in innere freie Uebereinstimmung sich setzendes Glauben von selber aufhebt, erstrebte Baader überall die begriffliche Erfassung der Glaubenswahrheiten mit ächt spekulativem Tiefsinn, und es ist eine reiche Ausbeute theosophischer Blicke in das Wesen der Gottheit, der Natur und des Menschen, welche seine zahlreichen Werke nicht blos der Mitwelt, sondern den spätesten Geschlechtern noch darbieten werden. Während deswegen auch Jakobi, nur an das unmittelbare religiöse Bewußtseyn sich haltend, in den Ideen der freien idealen Religion sich bewegte, ließ sich Baader in den positiven Glaubensinhalt der Offenbarung ein und suchte ihn mit dem philosophischen Selbstbewußtseyn zu versöhnen.

Die polemische Richtung, welche hiernach Baader mit Jakobi gemeinsam hatte, führte es schon mit sich, daß er ebenso selbstständig wie der letztere, allen geschichtlich ihm vorangegangenen und gleichzeitigen Philosophemen gegenüber sich verhielt. An Spinoza's System erkannte er als das Wahre an die Idee der Alleinigkeit der absoluten Substanz, verwarf aber die unlebendige Fassung derselben in ihm, wodurch alle Vielheit und alles Werden in bloßen Schein verwandelt werden. Mehr Befriedigung gewährte ihm Leibnitzen's Lehre; aber dennoch genügte ihm auch der rein spiritualistische Gottesbegriff nicht, welchen Leibnitz aufstellte, und in seiner Monadologie fand er nur

eine idealistische Atomistik, welche er stets bekämpfte. An Kant schloß er sich, wie alle Philosophen neuerer Zeit an, und war namentlich in seinen jugendlichen Schriften, welche in die Zeit der Blüthe der Kantischen Philosophie fielen, von dem Geiste dieses Vaters der ganzen neueren Philosophie beherrscht, und auch in seinen späteren Jahren erkannte er die hohe Wichtigkeit dieser Philosophie stets an; insbesondere war ihm der streng sittliche Geist derselben ein Gegenstand seiner bleibenden Bewunderung. Nichtsdestoweniger schritt er schon frühe über den Subjektivismus des Kantischen Systems hinaus, und verwarf die rein deistische Fassung des Gottesbegriffs in demselben. Noch bestimmter stritt er aber gegen das Fichte'sche System, dessen abgezogene Trennung des Geistes von der Natur Baader's realistisch idealistischer, folglich dynamischer Anschauung von der Natur, in welcher er ein lebendiges Abbild des geistigen Wesens erblickte, durchaus widerstrebte und dessen Potenzirung des Ich zu dem absoluten Prinzip alles Seyns seinen tief religiösen Sinn verletzte. Eine größere Verwandtschaft hatte die Schelling'sche Lehre, namentlich in ihrer späteren theosophischen Gestalt mit derjenigen unseres Theosophen; aber mit Unrecht sieht man ihn als einen Schüler Schelling's an, indem er vielmehr von Anfang an die völlige Identificirung des Absoluten und der Welt, wie sie sich in den ersten Schriften Schelling's findet, und später wenigstens die in der theosophischen Periode bei Schelling stattfindende Vermengung des theogonischen und kosmogonischen Prozesses mit aller Bestimmtheit bekämpfte. Vielmehr schloß sich Baader früher als Schelling an St. Martin, namentlich aber an J. Böhme an, und wenn von einer Abhängigkeit seines Geistes von anderen gesprochen werden kann, so fand sie dem philosophus Teutonicus gegenüber statt, in dessen Terminologie und Weltanschauung er sich mehr und mehr vertiefte und bewegte. In den Werken dieses Mystikers fand er Ideen ausgesprochen, welche noch in keinem der späteren eigentlichen Philosopheme ihren spekulativen Ausdruck gefunden haben, und insbesondere bewunderte er in ihnen die Idee des Absoluten als

eines nicht blos abgezogenen geistigen Wesens oder umgekehrt eines starren bewußtlos Seyenden, sondern als der an und für sich seyenden Einheit der entgegengesetzten Prinzipien, der natura naturans und des Geistes. Diese entgegengesetzten Prinzipien machen das inhaltsvolle ewige Leben Gottes aus, und zwar in der Art, daß dies ewige Leben als ein überzeitlicher Prozeß Gottes zu unterscheiden seyn soll von dem zeitlichen Lebensprozesse der Schöpfung, welche den absoluten Prozeß vielmehr voraussetze und aus ihm erst zu begreifen sey (Vrgl. hiermit die lichtvolle Einleitung zu B. II. von Dr. Hoffmann.).

Wir können nicht anders als anerkennen, daß hiermit Baader wirklich der Erste unter den gleichzeitigen Denkern gewesen, der die höchste spekulative Idee wieder zum Bewußtseyn brachte, und die Beleuchtung, welche von jener Idee aus alle anderen Probleme in seinen Schriften finden, ist nicht minder höchst lehrreich. Nur müssen selbst seine Freunde anerkennen, daß Baader, während er gegenüber von den gleichzeitigen Denkern sich selbstständig zu halten wußte, gegenüber von J. Böhme die Freiheit seines Denkens nicht genug wahrte Hatte dieser tiefsinnige Mystiker wirklich die absolute Idee ausgesprochen, aber dies nur in aphoristischer, unklarer und bildlicher Weise, wie dies denn auch nicht anders von der Zeit und Bildungsstufe desselben zu erwarten war, so lag dagegen dem fortgeschrittenen spekulativen Geiste unserer Zeit die Aufgabe vor, theils von dem Realen aus methodisch aufzusteigen zu jener absoluten Idee, theils wieder von ihr als dem absoluten Realprinzip die Ideen des Wirklichen in einer systematischen Entwicklung abzuleiten. Baader jedoch blieb nur bei gehaltvollen Andeutungen eines solchen Systems stehen, ohne dieses selbst darzustellen, und wenn er gleich zum Theil größere Abhandlungen über einzelne Probleme lieferte, so hat er doch diese nie zu einem großen Ganzen methodisch zu vereinigen gestrebt. Es lag dies aber auch wirklich nicht im Geiste Baaders, indem die polemische Richtung, in welcher er vorherrschend alle philosophischen Begriffe ausbildete, es ihm innerlich unmöglich machte, wesentlich nur auf die Sache an sich

zu sehen und sie sich in ihrem inneren Rhythmus rein objektiv entwickeln zu lassen. Und wie er meist mit einer fremden vorausgesetzten Ansicht, sie bestreitend, beginnt und diese kritischen Seitenblicke durch alle seine Abhandlungen hindurchgehen, ihn immer wieder von der immanenten Entwicklung der Ideen ablenkend: so war auch seine geistreiche und mystische Art zu philosophiren ein fortwährendes Hinderniß methodischer Darstellung. Besteht das Geistreiche einer Auffassungsweise in der Einsicht, wie auch das scheinbar ganz Entgegengesetzte und Verschiedenartige doch innerlich eins und verwandt ist, und ist diese geistreiche Auffassung zugleich mystisch, wenn die Einheit des Verschiedenartigen und Entgegengesetzten mehr in gehaltvollen Bildern ausgesprochen und nur ganz unmittelbar in ihrem tiefsten Grunde, der absoluten unendlichen Identität, erkannt wird, ohne daß zugleich der Gedanke dazu fortschreitet, zu bestimmen, wie das Eine in Entgegengesetztes und Verschiedenes sich unterscheide, so sind Baader's Werke Musterstücke geistreicher mystischer Schreibart. Obgleich sein Geist auch mit der Kraft des Scharfsinns begabt war, so war er doch überwiegend in ersterer Richtung, der des Tiefsinns angelegt, welcher überall auf das Höchste, die Einheit des Entgegengesetzten gerichtet ist, und der Scharfsinn welchen Baader verwendet, ist bei ihm nicht eigentlich ein inneres Moment seines Tiefsinns, indem er das Eine in seine Gegensätze scheidet und das Verschiedene in seiner Sonderheit festhält, sondern steht nur im Dienste dieses Tiefsinns als der den Gegner bestreitende und jede Blöße desselben erkundende Schildknappe desselben. Demgemäß sehen wir die Baader'sche Fantasie ebenso, wie er fortwährend Seitenblicke auf fremde Ansichten wirft, auch wieder von dem unmittelbaren Vorwurfe seiner jedesmaligen Auseinandersetzung auf fremdartige, oft fernabliegende Gegenstände überspringen, insbesondere in der Natur die Symbolik des Geistes und in den geistigen Erscheinungen die Analogie mit Naturvorgängen nachweisen, aber selbst auch von ganz konkreten Problemen ab auf lange Expositionen metaphysischer Fragen und umgekehrt übergehen. Die unendlich vielen

Rücksichten, welche Baader auf verwandte Erscheinungen oder fremde Lehren nimmt, sind überdies der Grund der verwickelten Satzbildung, welche nicht selten, namentlich in den späteren Schriften eine solche Menge von Nebensätzen dem Hauptsatze beifügt oder einordnet, daß ein einziges Satzgefüge nahezu eine ganze Seite ausfüllen kann, wie z. B. Bd. I. S. 118. Erschwert er hierdurch schon das Verständniß, so kommt hierzu noch seine Neigung, fremde Ausdrücke zu gebrauchen, und dies selbst da, wo uns ganz bezeichnende deutsche zu Gebot stehen. Demmach dürfen wir uns nicht wundern über die Erscheinung, — obwohl wir sie bedauern müssen — daß Viele, welche den Gehalt der Baader'schen Werke wohl anerkennen, doch von dem Studium derselben sich haben abschrecken lassen, und daß sie noch immer einen sehr beschränkten Leserkreis haben.

Der eine der vorliegenden Bände, welcher das von Baader geführte Tagebuch enthält, läßt uns einen Blick werfen in das innere persönliche Leben des bedeutenden Mannes. Es bewegte sich dasselbe so, wie es sich hier darstellt, gleichsam in dem Kreislaufe zwischen der Einkehr von der Außenwelt in sich selbst und der Rückbildung des innerlich Durchlebten und Verarbeiteten in die Wirklichkeit durch Schrift und Wort, und hierbei war sein Gedanke damit beschäftigt, das Unendliche des Gefühls zu durchdringen, aber sein Willen rang auch danach, die Gefühlserregungen, welche das Feuer des Gedankens bestanden haben, als individuelles Besitzthum des Geistes festzuhalten. Dieses reiche persönliche Leben, das wir aus dem Tagebuche Baaders kennen lernen, stellt uns ihn dar als den ächten Weisen, welcher das allgemeine objektive Denken nie ohne seine Beziehung auf das individuelle subjektive Seyn betreibt und darin eben das Bewußtseyn von dem Werthe der Persönlichkeit, diesen Quell ächter Religiosität und Sittlichkeit, sich stets rege erhält, während das Denken ohne jene stetige Rückbeziehung auf das Selbstbewußtseyn so leicht in Gefahr kommt, eine abgezogene Allgemeinheit als das Absolute zu setzen und damit die wahre Idee des Unendlichen als der Einheit des Allgemeinen und Ein-

zelnen, sowie der geistigen Individualität als der adäquaten, unendlich reflexiblen Form des Allgemeinen gänzlich zu verkennen. Wir müssen es uns indeß hier versagen, in die Einzelheiten jener Selbsterlebnisse einzugehen, und begnügen uns, den Werth derselben für die Gestaltung der ächten Philosophie im Sinne der Weisheitslehre angedeutet zu haben.

Um nun zu den eigentlichen philosophischen Grundideen Baader's überzugehen, so schließen sich seine logischen Untersuchungen soweit sie in den vorliegenden Werken niedergelegt sind, zunächst an Kant an, und wir verweilen hierbei etwas länger, weil die Erkenntnißtheorie immer einem Systeme sein eigenthümliches Gepräge giebt. In einem in England geschriebenen Aufsatze über die durch Kant eingeleitete Umgestaltung der Metaphysik sprach er sich schon im J. 1794 über den Geist dieses Systems aus. Richtig ist die Bemerkung, durch welche er sein Referat über die Kritik der reinen Vernunft einleitet, daß, wenn auch Locke das Anfangen aller unserer Erkenntniß mit der Erfahrung zugestanden werden müsse, damit die Erfahrung noch keineswegs als alleiniger Ursprung (Grund) unseres Wissens gesetzt sey, indem bei allem jenem Hervorgehen unserer Erkenntniß aus der Erfahrung dieselbe immer noch eine organische Zusammensetzung von demjenigen seyn könne, was wir durch Eindrücke empfangen, und demjenigen, was unsere eigene Vernunft, durch solche sinnliche Eindrücke geweckt, aus ihrem Eigenen hinzufüge. Ganz vortrefflich weist Baader insbesondere mit Kant die Mathematik und Ethik als Gebiete apriorischer Vernunftanschauungen und Vernunftbegriffe nach. Derjenige, sagt er in letzterer Beziehung, welcher die Prinzipien der Tugend der Erfahrung entnehmen, der uns Das als Prinzip und Vorbild der Erkenntniß geben wollte, was im besten Falle allein als Beispiel einer unvollkommenen Erklärung dienen kann (und nicht wenige, namentlich französische Autoren thaten dies), — ein Solcher würde aus dem Prinzip der Gerechtigkeit oder Tugend ein zweideutiges Unding machen, das nach Zeit und Umständen wechselt.

Indeß mißkannte Baader keineswegs die Schwäche der Kantischen Lehre. In einer Abhandlung über Kant's Deduktion der praktischen Vernunft und die absolute Blindheit der letzteren tadelt er an Kant's Lehre, daß die Vernunft nach ihr es nur „zum halben (praktischen) Bewußtseyn bringen könne und nicht nur, wie Hunde und andere Säugethiere, in den Menschen blind geboren werde, sondern auch, wie der gemeinen Sage zufolge der Maulwurf, lebenslänglich stockblind bleibe." (B. I. S. 3—4.) Dieser Verkümmerung des Vernunftbewußtseyns gegenüber stellt Baader den Satz auf: „Synthetische Urtheile a priori sind blos und überall nur durch einen unmittelbar hervorgehenden, dem Urtheile selbst zum Grunde (als Kraftquelle) liegenden einfachen Actus der Apperception a priori möglich. — Analogisch könnte man diesen Vernunftakt den Vernunftsinn nennen, aber besser ist es wohl gethan, ihn von Logos, Sprechen, Hören u. s. w. das Wahrnehmungsvermögen par excellence zu nennen." Das durch dieses höhere Wahrnehmungsvermögen Wahrgenommene unterscheidet sich nach Baader als Vernunftreales von dem bloßen Verstandesrealen oder dem Animalisch-vernehmbaren. Im Gewissen werden wir namentlich mit absoluter Gewißheit inne, daß wir hier auf eine uns in unserer Willensgebärde vernehmende, gegen dieselbe bereits sensible, sowie reagirend uns sich wieder vernehmbar machende Natur, Wesen, Realen, u. s. w. agiren. (S. 9.)

Gewiß hat hier Baader ein phsychologisch wahres Moment geltend gemacht. Nur genügt es in der Philosophie nicht, auf einen solchen, ein übersinnliches Reales vernehmendes Vernunftsinn sich zu berufen, da dieser Venunftsinn nur eine subjektive, wenn auch noch so feste Gewißheit in sich schließt (für denjenigen nämlich, welcher denselben in sich zu vernehmen glaubt und somit eines unmittelbaren Vernehmens des Uebersinnlichen sich bewußt ist), die Philosophie aber ein allgemein giltiges Wissen zu Stande bringen soll. Baader tadelt Kant darüber, daß der Gang seiner Untersuchung über die Möglichkeit der synthetischen Urtheile a priori ein blos logischer gewesen sey. Allein nicht in

letzterem Punkte scheint uns der Hauptfehler Kant's zu liegen, sondern darin vielmehr, daß Kant nicht tief genug in seiner logischen Analyse gegangen ist. Wie gedankenreich ist seine Deduktion der reinen Verstandesbegriffe, wie wahrhaft spekulativ seine Ansicht, daß der Verstand als Quell derselben zugleich der Quell aller reinen Naturgesetze sey und daß alle empirischen Gesetze nur besondere Bestimmungen der reinen Verstandesgesetze ausmachen. Aber da Kant diese reinen Begriffe, die Kategorien, als blos formale Einheiten bestimmt, während die reinen Naturgesetze doch zugleich das wahre inhaltsvolle Leben der Natur, nur in ihrer reinsten Allgemeinheit, darstellen müssen, so muß er auch auf das Endergebniß kommen, allen theoretischen Vernunftgebrauch auf das bloße Erfahrungsgebiet zu beschränken, da die Vernunft als Vermögen einer blos formalen Erkenntniß allen Inhalt nur aus der Erfahrung schöpfen kann, und ein Erkennen von Ideen d. i. reinen, aber inhaltsvollen Vernunftbegriffen war damit von Grund aus abgeschnitten.

Die Logik selbst ist nach unserem Weisen „nicht die Formen-, sondern die Formirungslehre oder die Lehre vom Logos als Formator durch seinen Geist". Die Logik als Formationslehre ist also Sprach- und Denklehre (denn Denken ist stilles Sprechen, wie Sprechen lautes Denken), also schon Vermittlungslehre des ungeschiedenen Inhalts mit dem unterschiedenen oder formirten. „Ist denn — fragt er — ein Reales erkennen was anderes als dasselbe nennen d. i. ideal formiren, wie diese ideale Formation seiner realen zu Grunde liegt? Und wie könnte unser Nennen (Definiren) und Sprechen der Dinge deren Wesen treffen und Objektivität haben, falls nicht der Formationsprozeß derselbe im Hervorbringen und im Nennen wäre? — Insofern der Logos die Urform ist und die Logik die Lehre vom Logos ist oder seyn sollte, ist dieselbe freilich eine formelle Wissenschaft, was ihr folglich nicht als Mangel oder Vorwurf gedeutet werden kann, wohl aber daß sie die Form nur in ihrer Abstraktheit (Leere) oder in ihrer bloßen Aeußerlichkeit auffaßte. Das logische Thun ist kein leeres formelles Thun, sondern das centrale und kreative

selbst." (B. I. S. 315 ff.) Baader wollte demnach die Logik in ähnlicher Weise mit der Metaphysik verbunden wissen, wie die beiden anderen gleichzeitigen großen Denker, Hegel und Schleiermacher. Nur ging ihm nicht, wie Hegel'n, die Metaphysik in der Logik auf, sondern diese war ihm nur ein Theil der ersteren, und der Logos, welcher bei Hegel nur die uns immanente Vernunft bedeutet, war ihm theologisch ein übersinnliches transscendentes Wesen. Größere Verwandtschaft als mit Hegel hatte in dieser Lehre Baader mit Schleiermacher, insofern er wie letzterer Gott als den transscendenten Grund des Erkennens wie des Seyns faßte; aber während nach Schleiermacher Gott nur die Gränze des Erkennens ist und nur im Allgemeinen in seiner Idee die letzte Gewißheit der Objektivität alles Wissens ruht, ist nach Baader Gott das positive Prinzip aller Erkenntniß. Daher ist ihm die Logik auch Lehre von der lebendigen Form, welche das thätige Prinzip des Seyenden ist, und nicht minder treffend ist seine Verbindung der Denk- und Sprachlehre, welche in der That auch nur als Theile der Dialektik im Sinne Platon's begriffen werden können.

Was nun die lebendige Form sey, welche zugleich Form des Denkens und des Wirklichen selber ist, das werden wir aus der Ontologie Baader's ersehen. „Jedes Seyende, sagt er, ist ein Eins (unum) und ein Einziges (unicum); als solches ist es jedoch nothwendig ein Vieleins und Einsvieles, weil nur das Viele Eines und nur das Eine Vieles d. h. nur jenes einfach, nur dieses ein Vielfaches, Mannichfaltiges seyn kann. Aber dieses Vieleins ist nicht dualistisch als Allgemeinheit und Einzelheit zu begreifen, sondern trialistisch als Synthesis des Allgemeinen mit dem Einzelnen (Vielen) mittelst der Sonderung oder Form". Hieraus folgert nun Baader das Unvernünftige der Vorstellung von Atomen und Monaden, falls man bei solchen nicht die Untrennbarkeit des Vielen, sondern die Abwesenheit desselben verstehe (B. I. S. 317.). Von den Atomen sollte man die Monaden unterscheiden. Die Atomistiker lehren einfache körperliche Grundwesen, — ein unmittelbar sich widersprechender Begriff. Dagegen ist es bekannt, daß die bedeutendsten Vertreter der Monadenlehre, die Neuplatoniker und Leibnitz, ferne davon waren, eine Vielheit und Mannichfaltigkeit in der Einheit der Wesen in Abrede zu stellen, und insofern ist die von Baader zuletzt gemachte Einschränkung geschichtlich vollkommen begründet, wie sich denn auch die Annahme des Vieleins allein als eine mit dem Thatsächlichen übereinstimmende von selbst ergiebt und die gegentheilige Lehre schlechthin einfacher Wesen zu den künstlichsten Hypothesen ihre Zuflucht nehmen muß, um nicht in zu augenfälligen Widerspruch mit der Wirklichkeit zu kommen. Allein die Hauptfrage ist nicht das Daß, sondern das Wie dieses Viel-

eins, und erst die Einsicht in das Wie des Vieleins verleiht auch die rechte Einsicht in das Daß desselben. Die Philosophie darf sich nicht damit begnügen, von der Vielheit und Mannichfaltigkeit der Erscheinung aus blos den Rückschluß auf das Wesen als ein solches zu machen, das in seiner Einheit zugleich eine Vielheit und Mannichfaltigkeit von Bestimmungen begreift, sondern sie hat die noch höhere und schwierigere Aufgabe, welche zu den allerersten Problemen der Vernunftwissenschaft gehört, auf progressivem, deduktivem Wege zu beweisen, wie das Eins in und aus sich das Viele setzt und sich als ein mannichfaltiges Seyn bestimmt. Diese deduktive Bestimmung des Wesens als des Vieleins hat aber Baader in den bis jetzt erschienenen Abhandlungen nicht gegeben.

Von dem spekulativen Begriffe des Vieleins aus, wie wir ihn so eben formell als Begriff einer Bestimmung des Eins selbst zur Vielheit und Mannichfaltigkeit in sich und aus sich bezeichnet haben, ergiebt sich dann von selbst das theilweise Irrige der Hegel'schen Lehre, welches Baader klar erkannt hat. Er behauptet nämlich, daß, so groß das Verdienst dieses Philosophen sey, der dualistischen Auffassung der Form und Materie die Triplizität des Einen, Besonderen oder Sondernden und Einzelnen entgegengestellt zu haben, doch die Art, wie Hegel diese Lehre vom Allgemeinen, Besonderen und Einzelnen fasse, sich noch von einer unrichtigen naturphilosophischen Vorstellung affizirt zeige, nach welcher nämlich die Explosion des Centrums in seine Peripherie als ein Auf- und Daraufgehen in dieser, d. i. als ein Sicherschöpfen der Monas angesehen werde. Hierdurch würde die Monas ihrer unmittelbaren Realität als Unicität verlustig werden, zur abstrakten Allgemeinheit verschwinden und in ihrer Peripherie zu Grunde gehen (B. I. S. 320.). Dieser Tadel ist wirklich theilweise begründet. Zwar ist die innere Lebenseinheit, das centrale Princip, in den bewußtlosen Substanzen in der That nicht fähig, über ihre eigenen besonderen Bestimmungen und Wirkungsweisen zugleich fortwährend überzugreifen und zu herrschen und, sie setzend, doch zugleich frei über ihnen zu schweben. Was aber nur von den niederen Klassen von Substanzen gilt, das hat Hegel von allen gelehrt und ist die schlechthin allgemeine Folgerung seines Systems in Beziehung auf alle Arten des Seyns. Die Einzelheit ist nach Hegel nicht blos die Rückkehr der Allgemeinheit in sich selbst, sondern unmittelbar ihr Verlust, daher dasjenige, was wieder als negativ von der Allgemeinheit zu setzen ist, so daß diese als Negation der Negation allein die unendliche Macht bleibt. Eine solche Konsequenz mußte eine Lehre haben, welche das abgezogene Seyn in seiner reinen allgemeinen Bestimmungslosigkeit,

in der es identisch mit dem Nichts, zu ihrem Grundbegriffe hat. Denn dieser Grundbegriff ist in der That von Anfang an das Negative gegen alles einheitlich für sich Seyende, Einzelne. Es ist deßwegen nur dann der tiefere Begriff des Seyenden zu gewinnen, und insbesondere kann nur dann die Monas als das über ihre Bestimmungen und Besonderungen Uebermächtige erkannt werden, wenn als das wahrhaft Seyende und allem Anderen zu Grunde Liegende das Eins als das Wesen bestimmt wird und wenn alle Bestimmtheiten, welche wir an dem Eins unterscheiden, nicht als fixe Unterschiede, sondern als Bestimmungen, genauer als Selbstbestimmungen des Eins begriffen werden. Alle allgemeinen Bestimmungen sind nur Beziehungen und kontinuirliche Selbstsetzungsformen der Einse, nicht das sie Setzende, und das Eins ist seinem wahren Begriffe zufolge die freie Macht der Allgemeinheiten, nicht umgekehrt. Hierauf — scheint es uns — hätte Baader zurückgehen und noch näher darein eingehen sollen, um seiner wohl begründeten Polemik die wahre wissenschaftliche Grundlage und Vollendung zu geben.

Es würde sich alsdann auch auf positive Weise die viel besprochene und wichtige Frage über das principium contradictionis gelöst haben. Schon als Freund von J. Böhme mußte Baader den Widerstreit als einen nothwendigen Durchgangspunkt der Entwicklung alles Endlichen begreifen. Alles Leben — führt er auch B. II. S. 99. ff. aus — strebt nach Ruhe als der Bedingung seines freien ungehemmten Wirkens. Aber suchend die Ruhe findet es vorerst die Unruhe, und als Streben, sich zu begründen (Grund zu fassen), stört es sofort sich seinen Un- und Abgrund auf. Der Konflict der das expansive Gegenstreben in sich erweckenden und erregenden kondensiven Energie mit jener giebt die Rotation (Unruhe) d. i. eben die Aufstörung jenes Ab- und Ungrundes alles Lebens, wie die Ausgleichung desselben die Ruhe. Insofern ist auch das principium contradictionis das principium rationis sufficientis. Man mag nämlich des Lebens Aufgang von außen als Feuer oder von innen als Begierde betrachten, so ist es dort, wie hier, ein Widerspruch (Widerstreit, Brandung des Feuers oder contrarium), in welchem dieser Ausgang wurzelt, und aus welchem das Leben, als gleichsam ihm zu entfliehen strebend, emporsteigt. Was die Alten mit ihrem Naturcentrum (dem ersten gleichsam magischen Lebenszirkel) oder Geburtsrad andeuteten, war nichts anderes als eben jene Rotation". Wenn hiernach Baader das Wahre an der Hegel'schen Dialektik, nämlich die relative Nothwendigkeit des Widerstreits anerkennt, und wenn in der That hierin schon die tiefsinnige Mystik J. Böhme's u. A. die Vorgängerin der logischen Prinzipien Hegel's gewesen ist; so um-

terläßt zugleich Baader es nicht, ergänzend und berichtigend dem Prinzip der Negativität das der Positivität zur Seite zu stellen. Was von einer Aufstörung des Un- oder Abgrundes gesagt ward, — fährt er §. 11. u. ff. in der angeführten Abhandlung fort — gilt für die normale Lebensevolution nur insofern, als es hier immer nur bei der bloßen Sollicitation (den differentiellen Momenten) zur Auflösung (wirklichen Entzündung) jenes Abgrundes bleibt. Was jedoch in seiner Latenz das Leben nothwendig bedingt, das tritt zur Potenz erhoben dem Leben feindlich gegenüber (§. 14.); der Widerstreit der sich bekämpfenden Elemente kann jedoch theils äußerlich theils innerlich überwunden werden, wenn nämlich eine dritte einende (göttliche §. 31.) Potenz hinzutritt und das Gebilde entweder nur durchwohnt, wie im ersten Falle dem der äußerlichen Ueberwindung geschieht, oder ihm auch einwohnt, was im zweiten Falle, dem der innerlichen Ueberwindung stattfindet (§. 17.). Es erhellt, wie Baader gleich von Anfang an die rechte Stellung zu dem Prinzip der Negativität eingenommen, indem er es in seiner beziehungsweisen Wahrheit anerkannte, aber zugleich durch ein höheres zu berichtigen und ergänzen strebte, und demgemäß theils die absolute Nothwendigkeit der wirklichen Entzweiung leugnete, theils die Möglichkeit ihrer wirklichen Ueberwindung behauptete, — zwei beachtenswerthe Momente. Nur geht er etwas zu weit, wenn er auch eine normale Entwicklung ohne alle Potenzirung des Ungrundes als möglich behauptet, und das Prinzip der Negativität hat er überdies (mit Hegel) unrichtig als Widerspruch bezeichnet. Widerspruch ist die logische Setzung und Aufhebung von Etwas in einer und derselben Beziehung. Einen solchen verbietet die Logik mit Recht; denn ein solcher kann in keiner Weise etwas Wirkliches seyn, indem dasselbe in derselben Beziehung Setzen und Verneinen so viel ist als gar nichts setzen, gar nichts sagen. Wohl aber ist der Widerstreit etwas sehr Wirkliches, und ihn hat die Vernunftwissenschaft auf logische und dialektische Weise begreiflich zu machen. Dies jedoch hat Baader eigentlich auch hier nicht gethan, sondern den Widerstreit nur als etwas Thatsächliches hingestellt. Auch die Berufung auf eine Aeußerung Böhme's in der Anm. §. 4. kann die Stelle des erforderlichen Erweises um so weniger ersetzen, als Böhme in der Wendung: „So nur ein einiger Wille wäre, so thäten alle Wesen nur ein Ding", höchstens einen Ansatz zum indirekten Beweise macht, die Philosophie aber in Ermittlung solcher Grundwahrheiten eine positive, direkte Ableitung zu geben hat. Bei dieser Art, allgemeine philosophische Sätze, zum Theil in Böhme'scher Sprache und bildlichen Ausdrücken, hinzustellen, begegnet überdies auch hier Baa-

dern ein formeller Widerspruch, wenn er das „Aufstören des Un- oder Abgrundes" zuerst (§. 4.) ganz allgemein als Moment der Lebensentwicklung ausspricht und erst hinten nach die oben bemerklich gemachte Ausnahme (§. 11.) bringt, ohne auch hier wieder zu zeigen, wie denn nun eine normale Lebensentwicklung ohne alle Potenzwerdung des Un- und Abgrundes soll möglich seyn.

Daß die abnorme Entwicklung, die innere Entzweiung nur durch eine göttliche einende Potenz in die normale zurückgebildet werden könne, dies haben wir schon bemerkt. Eine schöne und ergreifende Schilderung des Bedürfnisses und der unzerstörbaren, weil ganz unmittelbaren Macht des Glaubens an Gott enthält das Tagebuch (B. XI. S. 89). Es ist dies eine Schilderung mit der ganzen Frische, mit welcher Jakobi diesen Glauben so oft beschrieben hat, nur daß Baader allseitiger und wahrer sagt: Es ist Interesse, Bedürfniß der Vernunft (des Kopfes) und des Herzens, hiermit des ganzen innern Menschen, einen Gott anzunehmen, zu glauben, zu ahnen, also einen Gott des Erkennens und Wollens, einen Gott, der Liebe, Licht und Wärme in mein Inneres bringt, wie die Sonne. Während sodann Jakobi u. A. das Absolute als ein naturloses rein geistiges Wesen bestimmen, ist es Baadern zufolge ein gleich großes Mißverständniß, wenn man Gott nur durch seine Naturlosigkeit in seiner Uebernatürlichkeit festhalten zu können meint, und wenn man ihm keine andere Aeußerlichkeit zuerkennt, als die durch das Geschöpf und zwar durch die in die materielle Welt geschaffene Kreatur. Dieser doppelte Irrthum beruht nach ihm auf der Verwechslung der nicht zeitlichen Natur, der natura naturans, welche in Gott zu denken ist, mit der verzeitlichten Natur, die aus Gott geworden, über die aber Gott selber erhaben ist (Kl. Schr. S. 625.). Gott ist nach Baader naturfrei, aber nicht naturlos; er geht nicht aus der Natur als Geist hervor, aber ist auch nicht reiner Geist, sondern setzt als übernatürlicher Geist ewig in sich die natura naturans, um zugleich sie ewig aufzuheben und so naturfrei oder naturmächtig zu seyn. Genauer ist in Gott ein ewiger Ternar zu denken, welchen Baader in verschiedenen Wendungen darstellt, seiner Gewohnheit zufolge sich an Darstellungen anderer Theosophen anschließend. Wir haben es bereits als eines der Hauptverdienste desselben bezeichnet, die einseitig spiritualistische Auffassung der Gottesidee ebenso wie die abgezogene ontologische Bestimmung des Absoluten als des abstracten Seyns u. drgl. entschieden bekämpft und hiergegen das Absolute als die ewige, an und für sich seyende Einheit des natürlichen und geistigen Seyns begriffen zu haben. Wenn er aber annimmt, daß das Erkennen (Schauen), das

Wollen (Lieben) und das Wirken den göttlichen Ternar konstituiren, und wenn er ganz dem kirchlichen Dogma folgend in diesem Ternar die eine Individualität (Natur) Gottes von den Persönlichkeiten (Vater, Sohn und Geist) in der Art unterschieden wissen will, daß jene nur in der Indivisibilität, sowie Unvermischbarkeit der letzteren bestehen soll (B. XIV. S. 32.), so sieht man nicht ein, wie ein Unterschied bloßer Kräfte, dergl. das Erkennen und Wollen sind, die vielmehr erst in ihrer Vereinigung ein persönliches Leben begründen, oder wie gar ein Unterschied in dem Verhalten und der Aeußerungsweise einer und derselben Kraft, dergleichen der des Wollens und Wirkens ist, soll einen substanziellen Unterschied verschiedener Persönlichkeiten zur Folge haben. Oder wenn er an die Darstellung J. Böhme's sich anschließend den Vater als den ungründlichen, sich in sich fassenden Willen, den Sohn als den gefaßten Willen, und den Ausgang des ungründlichen Willens durch den gefaßten Sohn als Geist bezeichnet (Kl. Schr. S. 613); so hat schon Böhme selber richtig bemerkt, daß auch hiermit keine Dreifaltigkeit in Personen, wie „die Unverständigen" meinen, sondern nur eine Dreifaltigkeit im Wesen begründet sey. Vergl. m. Schrift: Die spekulative Idee Gottes, S. 279. Ganz vortrefflich zeigt Baader an verschiedenen Orten, daß in Gott eine Verschiedenheit von Prinzipien zu denken sey, und sicher ist die Idee Gottes als der rein negations- und unterschiedslosen absoluten Position, wie sie neuerdings wieder aufgestellt wird, eine durchaus inhaltsleere Vorstellung, weil jeder Inhalt Unterscheidung in sich schließt; aber die Prinzipien in Personen zu verwandeln, das scheint ohne die Aufhebung der subjektiven Einheit Gottes nicht möglich zu seyn. Das Verhältniß Gottes zur Welt bestimmt Baader ganz richtig als ein solches der Immanenz oder Inexistenz aller Dinge in Gott (als omnipotens weil omnitenens) und setzt den Irrthum, worauf der Pantheismus beruht, in die Vermengung jenes Begriffs mit dem der Identität (B. XIV. S. 31.). Näher ist auch dieses Verhältniß Gottes zur Welt ein dreifaches, das des Durchwohnens (der Vater), das des Inwohnens (der Sohn) und das des Beiwohnens (der Geist) Vrgl. Kl. Schr. S. 161. Wenn daher die Skeptiker leugneten, daß es ein Wissen gebe, weil ja der Mensch nur Das wissen könne, was er selbst mache; so bemerkten sie nicht, daß das wahre eigene Sehen der Kreatur nur durch ein Eingerücktseyn in das Ursehen, welches zugleich auch das Urthun oder Schaffen ist, wirklich begreiflich werde. Denn jede Klasse der lebendigen Wesen hat ihre reproduktive Region, in welcher das begründende, gestaltende oder bildende Leben herrscht, und so giebt es auch für den Geistesmenschen eine solche höhere

reproduktive Region, welche beleuchtend und belebend auf ihn wirkt. Es finden statt Rapports der Monde zu ihren Planeten, dieser zur Sonne, der mineralischen Natur zur Pflanzennatur, dieser zur Thierwelt, dieser zur intelligenten, dieser endlich zur göttlichen Natur, und wenn eine niedrigere Natur in die Wirkungssphäre einer höheren gebracht wird, so entwickelt sie ganz andere und höhere Kräfte, als sie sich selber überlassen (außer jenem Rapport) zu entwickeln vermöchte. Jede gelungene Erhebung des Menschen in die ihm höhere göttliche Region oder Natur' firirt sich zugleich und bringt eine wahrhafte organische Einerzeugung in dieselbe hervor, und diese Organisation von oben ist eine wahre Individualisation oder Personifikation. Indem die Kreatur aus der Natürlichkeit in die Uebernatürlichkeit erhoben wird, wird sie nicht naturlos, sondern nur nach ihrem Geiste naturfrei, so wie die Pflanze, mit Zweigen und Krone in die Sonne erhoben, nicht entwurzelt, sondern zugleich nur tiefer in die Erde eingewurzelt wird (B. II. S. 114. ff. XIV. S. 92. ff.). Es sind dies gewiß höchst gehaltvolle, aller Beachtung werthe Ideen, durch welche insbesondere, wie Baader selbst sagt, der Physik als Kunst ihr höchstes Ziel und Objekt zugleich mit ihrer Unterordnung unter die Religion wiedergegeben wird. Namentlich scheint uns Baader durch die angeführte Unterscheidung der beiden Begriffe Immanenz der Dinge in Gott und Identität derselben mit Gott ebenso das Wahre wie das Irrige an jeder Art von Pantheismus, der eben darin besteht, daß er die Immanenz in Identität verkehrt, bezeichnet und die ächt spekulative Verhältnißbestimmung zwischen Gott und der Welt, welche Immanenz, nicht Identität, Einheit von Verschiedenem, nicht Einerleiheit ist, ausgesprochen zu haben, und daß die Erhebung der menschlichen Persönlichkeit in das Element des göttlichen Lebens nicht, wie der Pantheismus lehrt, eine Negation, sondern vielmehr die Gewinnung der wahren Persönlichkeit, die Erhöhung derselben zur Folge habe, das ist ein ebenso philosophisch wahrer als ächt religiöser Gedanke desselben.

Es liegt schon im Bisherigen, daß die Baader'sche Naturphilosophie eine dynamische war und darum auf's entschiedenste der mechanischen Naturbetrachtung, welche gewöhnlich auf die Prinzipien der Atomistik sich gründet, entgegentrat. Es war ja lediglich eine höhere Idee von der Natur, als die herrschende ist, was Baader im Gegensatz zu der einseitig spiritualistischen Auffassung des Gottesbegriffs bestimmte, auch in dem Absoluten eine ewige Natur anzunehmen, und alle die seichten Einwendungen, welche man gegen eine solche Annahme als eine Verunreinigung der Gottesidee gemeinhin vernimmt, beruhen eben auf einem selber unreinen, durchaus schlechten Begriffe

von der Natur. Ich habe jüngst gegen eine solche Unphilophie, welche als das Primitive in der Natur den Mechanismus setzt, weil die Aeußerlichkeit die Grundbestimmung (!) der Natur seyn soll, nachdrücklich mich zu erklären Veranlassung gehabt. Es freuet mich hierin Baader, diesen ebenso gelehrten als tiefsinnigen Kenner der Natur, auf meiner Seite zu sehen. „Liebe, sagt er B. III. S. 33., ist das allgemeine Band, das alle Wesen im Universum an und in einander bindet und verwebt. Man nenne es nun allgemeine Schwere, Attraktion, Kohäsion, Affinität u. s. w., lauter Wörter, wenn man will, die freilich nichts erklären; aber wie könnten sie je auch das? — Genug, das allgemeine Streben aller Theile der Materie zur Vereinigung ist Attraktion. — Ohne Affinität kein Ganzes, keine Welt, nicht einmal gedenkbar; unser Erdball ein wüstes, ewig todtes Chaos". Man sieht, daß hier Baader die Affinität in ihrer Allgemeinheit (nicht in ihrer Besonderheit als das Band von zweien oder mehreren, in unmittelbarem Gegensatz und darum in ausgezeichneter Verwandtschaft zu einander stehenden Körpern, als welches sie chemische Affinität heißt) und die Schwere geradezu als einerlei setzt. Ich habe — ohne diese Ansicht Baaders zu kennen — in einer im J. 1849 erschienenen Abhandlung die Affinität als das allgemeine Weltprinzip durch eine strenge, von merkwürdigen Thatsachen bestätigte Begriffsentwicklung zu begründen gesucht. Sicher wird sich auch die dynamische Naturansicht noch Bahn brechen, und der Mechanismus, dessen große Macht im Gebiete der Natur übrigens nicht geleugnet werden soll, als das blos Abgeleitete, Sekundäre, statt als das Primitive in der Natur, endlich erkannt werden. Auch in einer späteren Abhandlung (B. III. S. 322.) bezeichnet B. die Attraktion als das Centrum der Natur selber, daher als etwas, was nur aus sich selbst begriffen werden kann. Forsche man aber der Natur der Attraktivität tiefer nach, nämlich wie sich dieselbe z. B. als seelische Attraktion oder als Begierde (die Wurzel alles Regens und Lebens) oder als Imagination kund gebe, so dringe sich uns die Erkenntniß auf, daß das Ziehen oder das Anziehende als solches und für sich (in seiner Abstraktheit gefaßt) bereits eine Position in der Negation und eine Negation in der Position sey, und zwar darum, weil das Anziehende, indem es sich als solches zu poniren strebe, das Angezogene als separirte Existenz negire, und weil das Anziehungsstreben, indem das erste unmittelbare Objekt desselben nichts schon Faßliches sey, sich nur selber erfasse. Baader nennt dies eine peinliche Selbstaffektion, die Unruhe und den Widerstreit im Prinzip der Natur (A. a. O. S. 323.). In seinen Vorlesungen über J. Böhme's theol. et philos. (B. III. S. 390.) findet er als das allgemeine Prinzip

den Ternar von Attraktion, Impletion und Expansion. Ich möchte nun zwar nicht die Attraktion, sondern bestimmter die Affinität als Naturprinzip und die Attraktion und Expansion als die beiden Grundbestimmungen jener einen Affinität bezeichnen, wie sich dies ganz einfach aus dem Wesen aller Körper als der Besonderungen der allgemeinen Natur ergiebt, welche als solche theils ihre Besonderheit wechselseitig zu ergänzen, also mit einander sich zu verbinden, theils aber auch bei aller dieser Ergänzung doch in diesem ihrem besonderen Fürsichseyn sich zu erhalten streben müssen, während die Impletion keine besondere Potenz der Naturwesenheit, sondern nur eine Folge der Attraktion ist. Trotz dieser Verschiedenheit meiner Auffassung des Naturprinzips bin ich jedoch mit Baader's Grundidee selbst vollkommen einverstanden und finde in seinem Bemühen, auf immanente Weise die Dualität aus dem einen Naturprinzip abzuleiten, ein ächt spekulatives Verfahren, durch welches jene schlechte und äußerst bequeme Form des Dynamismus, deren sich übrigens auch unsere Atomistiker nach Belieben bedienen, nämlich irgend welche Kraft zu den vielen bereits ersonnenen und mit fremden Namen getauften hin in die Natur einzuführen und so einen Atomismus von Kräften zu statuiren, allein gründlich gehoben werden kann. Was hierbei Baader an verschiedenen Orten und der Herausgeber des III. B., Dr. Hoffmann, in seiner gründlichen Einleitung zu diesem Bande gegen die Atomistik und die mechanische Naturlehre vorbringen, ist um so beachtenswerther, als diese letztere Theorie noch immer eine große Rolle bei unseren empirischen Naturforschern spielt, ja die Atomistik neuerdings sogar von spekulativen Philosophen, sey es unbedingt oder in Verbindung mit dem Theismus, zum Prinzip des Systems erhoben worden ist.

Wir glauben nun im Bisherigen die Grundideen derjenigen philosophischen Abhandlungen und Wissenschaften, welche in den bis jetzt erschienenen Werken Baaders dargestellt sind, und die Stellung, welche durch sie unser Philosoph zu den gleichzeitigen Systemen einnimmt, sowie die Bedeutung seiner Lehre für die Zukunft wenigstens im Allgemeinen angedeutet zu haben. Wir können uns die Mängel der Baader'schen Art zu philosophiren nicht verbergen; die Ansichten namentlich, welche Baader von einem höheren primitiven Zustande der Geisterwelt und der Natur, einem Abfalle derselben, wodurch die Schöpfung sich erst eigentlich materialisirt haben soll, von der Androgyne als der ursprünglichen Form des Gottesbildes im Menschen, von Dämonen u. drgl. aufgestellt (B. XIV. S. 40. 142. 405. u. ff.), kann der Unterzeichnete wenigstens nicht theilen; hierin, wie insbesondere auch in den Randglossen Baaders zu Kerner's Sehe-

rin von Prevorst, welche S. 358. u. ff. enthalten sind, vermißt er die nöthige Kritik, und Baader scheint ihm wenigstens nach S. 364. die von Kerner erzählten Gespenstergeschichten zu naiv als objektive Thatsachen hingenommen zu haben. Allein solche Mängel können mich doch nicht abhalten, das gediegene, in den Schriften Baaders verborgen liegende Metall ächt spekulativer Ideen anzuerkennen. Die Werke desselben bleiben für alle Zukunft ein Zeugniß des deutschen Tiefsinns, und es sollte den Unterzeichneten freuen, wenn vorstehende Zeilen dazu beitragen würden, manchen Leser zum tieferen eingehenden Studium, das sicher die allseitigste Förderung und Belehrung in allen Zweigen des höheren Wissens für jeden Denkenden zur Folge hat, den Verein aber, der die Werke des Vollendeten herausgiebt, zur unverdrossenen Fortsetzung ihres edlen und uneigennützigen Unternehmens zu ermuntern. Wirth.

Verzeichniß

der im In- und Auslande neu erschienenen philosophischen Schriften.

H. V. Andreä: Ueb. d. Zusammenhang d. Medicin u. Philosophie. Frankf. a. M. 1852. (7½ Ngr.)

Ed. Böhmer: Ben. de Spinoza tractatus de Deo et homine ejusque felicitate lineamenta atque adnotationes ad tractatum theologico-politicum. Halae a. S. 1852. (20 Ngr.)

C. Beck: Platon's Philos. im Abriß ihrer genetischen Entwickelung. Stuttg. 1853. (1½ ♂)

Th. Born: Quaestiones ex Hegelii philosophia oriundae. Hal. 1852 (5 Ngr.)

J. Balmes: Filosofia fundamental. Nueva edicion, corregida etc. Par. Garnier. 1852. (12 Fr.)

J. Balmes (Priester): Lehrb. d. Elemente d Philosophie. Aus d. Span. übers. v. Dr. Lorinser. 2te Abth. Lehrb. d. Metaphysik. Regensb. 1852. (1¹/₄ ♂)

D. Börner: Die Lehre vom Bewußtseyn in ihren pädagog. u. didaktischen Anwendungen, nebst einigen vorausgeschickten philos. Aufsätzen. Freiberg 1853. (1½ ♂)

Ch. A. Brandis: Handb. d. Gesch. d. Griechisch-Römischen Philosophie. 2ter Thl. 2te Abthl. 1te Hälfte: Aristoteles, seine akademischen Zeitgenossen u. nächsten Nachfolger. Berl. 1853

Bacon's Essays, Apophthegms, Wisdom of the Ancients, New Atlantis, and Henry VII. With Biographical and Critical Introduction and Notes, by J. Devey. Lond. Bohn 1852. (3½ Sh.)

S. J. Coleridge: Aids to Reflection. 6th Edit. Lond. Moxon. 1852. (12 Sh.)

V. Cousin: Course of the History of Modern Philosophy. Tranlated by O. W. Wight. 2 Vols. Lond. 1852. (8½ Sh.)

F. Cupr: Grundriß d. empir. Psychol. Prag 1852. (9 Ngr.)
Cajus: Des Antibarbarus Logicus zweite verbesserte u. sehr vermehrte Auflage. 1tes Heft: Einleitg in d. allg. formale Logik. Halle 1853. (15 Ngr.)
H. M. Chalybäus: Philosophie u. Christenthum. Ein Beitrag zu Begründung der Religionsphilosophie. Kiel 1853. (24 Ngr.)
J. H. Dreßler: Praktische Denklehre, nach Beneke's Vorgange auf die Thatsachen der innern Erfahrung gebaut. Für Freunde des Denkens, bes. f. Lehrer. Bautzen 1852. (27 Ngr.)
J. Deuschle: Die Platonische Sprachphilosophie. Marb. 1852. (20 Ngr.)
F. Dahn: Entgegnung auf die Schrift: „Das anthropolog. System d. Philos. v. Dr. C. Prantl. München 1852. (5 Ngr.)
G. Dymond: Essays on Morality. 5th Edit. Lond. 1852. (9½ Sh.)
M. Deutinger: Geschichte der Philosophie. 1ter Bd.: Gesch. d griech. Philos. 1te Abthlg.: die griech. Philos. bis Sokrates. Regensb. 1852. (2 ♂)
F. Dorguth: Vermischte Bemerkungen üb. d. Philos. Schopenhauers, ein Brief an d Meister. Magdeb. 1852. (6 Ngr.)
G. E. Engel: System der metaphysischen Grundbegriffe. Berl. 1852. (24 Ngr.)
Eschenmayer: Betrachtungen üb. d. phys. Weltbau mit Beziehung auf d. organischen, moralischen u. unsichtbaren Weltordnungen. Heilbr. 1852. (12 Ngr.)
F. Eberty: Versuche auf d. Gebiete d. Naturrechts. Lpz. 1852. (1 ♂)
J. F. Fülleborn: Die wissenschaftl. Grundlage d. Medicin Berl. 1852.
W. Fitzgerald: A Selection from the Nicomachean Ethics of Aristotle, containing a Delineation of the Moral Virtues. With Notes and an Introductory Discourse. Dublin. Hodges. 1852.
J. Frauenstädt: Aesthetische Fragen. Dessau 1853 (1 ♂)
Ad. Frank (de l'Institut): Dictionnaire des Sciences philosophiques. Par une société de professeurs de philosophie. T. V. Par. Hachette. 1852. (10 Fr.)
Forsythe: Questions on Whately's Elements of Logic. Lond. 1852. (1 Sh.)
Kuno Fischer: Diotima. Die Idee des Schönen. Philos. Briefe. Stuttg. 1853. (1 ♂ 24 Ngr.)
F L. Fülleborn: Kleine Schriften in Bezieh. auf d. Einheitslehre als Grundwissenschaft. Marienw. 1853.
G. Gidionsen: De eo quod Stoici naturae convenienter vivendum esse principium ponunt. Lips. 1852. (10 Ngr.)
A. Grimm: Die positive u. negative Philosophie. Eine Widerlegung des Rechtfertigungsversuchs des Prantl'schen Anthropologismus. Münch. 1853. (6 Ngr.)
S. L. Hecht: Grundlinien zum System der absol. Philos. Greifsw 1852.
F. Hoffmann: Apologie der Naturphilosophie Baaders wider direkte u. indirekte Angriffe der modernen Philos. u. Naturwissenschaft. Besondrer Abdruck d. Einleit. zu Baaders sämmtl. Werken. Lpz. 1852. (12 Ngr.)
F. Harms: Prolegomena zur Philosophie. Braunschw. 1852. (1 ♂ 9 Ngr.)
Hamilton: Discussion on Philosophy and Literature, Education and University Reform, chiefly from the Edinburgh Review, corrected, vindicated and enlarged. Lond. Longman. 1852.
G. F. W. Hinrichs: Die Könige. Entwicklungsgeschichte des Königthums von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenw. Lpz. 1852. (2⅓ ♂)
R. Hoppe: Zulänglichkeit des Empirismus in d. Philos. Berl. 1852. (15 Ngr.)

W. Hesse: Briefe üb. Unsterblichkeit u. d. Pfänder unsrer Fortdauer. Zum Trost für Alle, denen Zweifel oder Trennungsschmerz d. Herz bewegt. Lpz. 1853. (25 Ngr.)
K. D. Haßler: Propädeut. Lehrb. d. Psychol., Logik u. philos. Moral. Ulm 1852. (1 ℛ)
A. Jellinek: Auswahl kabbalistischer Mystik. 1tes Heft. Zum Theil nach Handschrf. zu Paris und Hamburg, nebst histor. Unters 2c. Lpz. 1853. (15 Ngr.)
J. M. Jost: Adolph Jellinek und die Kabbala. Ein Literatur-Bericht. Lpz. 1853. (3 Ngr.)
J. Kiesel: Der idealistisch-realistische Proceß des Bewußtseyns. Würzb. 1852. (21 Ngr.)
Kritik des pantheistischen Anthropologismus von Dr. J. S. Lindemann, Prof. d. Phil. in München. Augsb. 1852 (3 Ngr.)
H. Kothe: Lehrb. d. Mnemonik od. Gedächtnißkunst. 2te Ausg. Hamb. 1852. (25 Ngr.)
E. Kretschmar: Der Kampf des Plato um d. relig. u. sittl. Principien des Staatslebens. Eine Gratulationsschrift. Lpz. 1852. (15 Ngr.)
Godfrey William Leibnitz. Part. 1—3, in The Gentleman's Magazine, 1852, July - September
H. L. Mansel: Artis Logicae Rudimenta, from the Text of Aldrich, with Notes. Lond. Whittaker. 1852. (7½ Sh.)
— —: Prolegomena Logica. An Inquiry into the Psychological Character of Logical Processes. Ebd. 1852. (9 Sh.)
J. de Maistre: Examen de la philos. de Bacon, où l'on traite différentes questions de philos. rationelle. Ouvrage posthume. Lyon. Pelagaud. 1852. (12 Fr.)
M. A. Michiels: La théorie de Kant sur le sublime, exposé par un Français en 1750. Par. 1852.
M. Munnoz y Garnica: Manual de logica. T. I. II. Edicion corregida Madrid 1852.
L. Noack: Geschichte d. Philos. in gedrängter Uebersicht Lehrb. zum Gebrauche bei akadem. Vorles. u. zum Selbstunterricht. Weim. 1853. (1½ ℛ)
— —: Die Theologie als Religionsphilos. in ihrem wissenschaftl. Organismus. Lüb. 1852. (1⅓ ℛ)
A. d'Otreppe de Bouvette: De l'esprit et du coeur, ou l'homme considéré sous le rapport de la naissance, de l'éducation, de l'instruction, et de l'application des connaissances acquises. T. I. Liége 1852. (18 Ngr.)
J. N. P. Oischinger: Die Güntherſche Philosophie. Mit Rücksicht auf d. Gesch u. d. Syst. d. Philos., so wie auf d. christl. Relig. dargestellt. Schaffhausen 1852. (1⅙ ℛ)
Platonis dialogi sec. Thrasylli tetralogias dispositi. Ex recognitione C. T. Hermanni. Vol. IV. V. Lips. 1852. (1 ℛ)
Platon's Werke. Griech. u. Deutsch mit krit. u. erklär. Anmerk. 2ter Thl. Phädon. 3te Aufl. Lpz. 1852. (22½ Ngr.)
— — sämmtliche Werke. Uebers. v. H. Müller mit Einleitungen v. K. Steinhart. 3ter Bd Lpz. 1852. (3 ℛ)
E. v. Rußdorf: Eubiotik. Entwurf einer historisch- u. psychologisch begründeten Lehre d. Glückseligkeit. Berl. 1852. (20 Ngr.)
K. Rosenkranz: Meine Reform d. Hegelschen Philosophie. Sendschr. an Hr. Dr. J. U. Wirth. Königsb. 1852. (15 Ngr.)
H. Ritter: Geschichte d. Philos. Thl. XI. (der christl. Phil. Thl. VII.). Hamb. 1852. (2 ℛ 28 Ngr.)

E. Renan: De philosophia peripatetica apud Syros commentatio historica. Par. Durand. 1852.
— —: Averroës et l'averroisme. Essai historique. Par. Durand. 1853.
K. Schmidt: Anthropologische Briefe. Die Wissensch. v. Menschen in seinem Leben u. in seinen Thaten. Allen Gebildeten ꝛc. Mit 55 Abbildg. Dessau 1852. (3 ℛ)
E. Swedenborg: Gedrängte Erklärung des innern Sinns d. prophet. Bücher des A. Testaments u. der Psalmen. Mit einem doppelten Sachregister. Ein nachgelassenes Werk aus d. zu London 1784 zuerst erschienenen lat. Urschrift, übers. v. J. F. J. Tafel. Tüb. 1852. (20 Ngr.)
A. Trendelenburg: Leibnitz u. d. philos. Thätigkeit d. Akademie im vorigen Jahrhundert. Ein Vortrag, gehalten am Gedächtnißtage Leibnitzens in d. K. Akademie d. Wissensch. Berl. 1852.
— —: Elementa logices Aristotelicae. In usum scholarum. Edit IV retractatior. Berol. 1852. (17½ Ngr.)
G. Thaulow: Wie man in Frankreich mit d. deutschen Philos. umgeht. Sendschreiben an J. Barthelemy St. Hilaire. Kiel 1852. (9 Ngr.)
— —: Hegels Ansichten üb. Erziehung u. Unterricht. Als Fermente für wissensch. Pädagogik; sowie z. Belehrg. u. Anreg. für gebildete Eltern ꝛc. aus Hegels sämmtl. Schriften gesammelt u. systemat. geordnet. 1ter Thl. Kiel 1853. (24 Ngr.)
K F E. Thrandorff: Der welt-histor. Zweifel, oder: Ist Gott nur Idee oder objektive Realität? Barmen 1852. 1 ℛ)
J. Taylor: Physical Theory of an other Life. New York. Gowans. 1850. (1 Dol.)
J. M. Uschold: Grundriß der Geschichte der Philosophie. Amberg 1852. (1 ℛ)
— —: Grundriß der Psychologie. Amberg 1852. (15 Ngr.)
— —: Grundriß der Metaphysik Amberg 1852. (14 Ngr.)
H. Vaughan and J. L Davies: The Republic of Plato. Translated into English. With an Introduction, an Analysis and Notes. Lond. Bell. 1852. (7½ Sh.)
C. A. Werther: Die Kräfte d. unorganischen Natur in ihrer Einheit u. Entwickelung. Dessau 1852.
R. Whately (Archbishop of Dublin): Elements of Logic. 9th Edit. Lond. Par. 1852. (7½ Sh.)
G. S. Weaver: Lectures on Mental Science. New York. Fawlers. 1852. (75 C.)
R. Wichmann: Die Entwickelung d. Philos. Berl. 1852. (5 Ngr.)
W. Whewell: Elements of Morality. Second Edit. 2 Vols. Parker. 1852. (15 Sh.)
Würdigung der positiven Philosophie von Dr. M. Deutinger. (Separatabdr. aus d. Zeitschr. Neue Sion.). Augsb. 1853. (4 Ngr.)
J Waitz: Allgemeine Pädagogik. Braunschw. 1852. (2⅓ ℛ)
R. Zimmermann: Was erwarten wir von der Philosophie? Ein Vortrag beim Antritt des ordentl. Lehramts der Philos. an d. Prager Hochschule ꝛc. Prag 1852. (3 Ngr.)
— —: Philos. Propädeutik für Obergymnasien. 1te Abthl. Emp. Psychologie. Wien 1852. (20 Ngr.)

Druck von Ed. Heynemann in Halle.



